This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

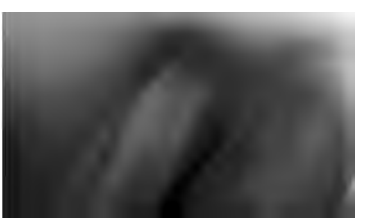
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 07022557 2



YBX
FUERADAÍ

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Zweiter Band.

Theogonie

nach den Quellen des

classischen, hebräischen und christlichen Alterthums.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand
1857

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Neue Ausgabe.

Bd. 8. 1850—1862.

Inhalt.

Erster Band.

Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums.

2 Thlr. 7½ Sgr.

Zweiter Band.

Philosophische Kritiken und Grundsätze.

2 Thlr. 7½ Sgr.

Dritter Band.

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

2 Thlr. 7½ Sgr.

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Neue Ausgabe.

gr. 8. 1846—1847.

Inhalt.

Erster Band.

Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums.

2 Bde. 2½ Thlr.

Zweiter Band.

Philosophische Kritiken und Grundsätze.

2 Bde. 2½ Thlr.

Dritter Band.

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.

gr. 12. (Besonders wohlfeile Ausgabe.)

2 Bde. 2½ Thlr.

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Neunter Band.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1857.

345.

Theogonie

nach den Quellen

des

classischen, hebräischen und christlichen Alterthums.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1857.

NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
879143A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1937 L

Achilleus Zorn und Zeus Wille.

Wenn die Theologie in dem Zwiſchenſatz des fünften Verſes im erſten Geſange der Ilias:

Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή

„So ward Zeus Wille vollendet.“ Voß [1]

den Beweis findet, daß Homer das Schickſal der Menſchen vom Willen der Götter abhängig gemacht habe, daß daher nur in der Theologie der Schlüſſel zur Ilias enthalten ſei; ſo ſteht dagegen die Anthropologie, welche überall hinter die Theologie zurückgeht, aber eben dadurch ihr auch um eine erkleckliche Strecke vorauskommt, ſchon in den erſten Verſen dieſes Heldengedichts das Geheimniß der Theologie in ihrem, im anthropologiſchen Sinne aufgelöſt.

Homer beginnt ja nicht, wie er doch hätte beginnen ſollen, wenn die Theologie Recht hätte, mit den Worten etwa: „Singe den Zorn, o Göttin, des Herrſchers im Donnergewölk, Zeus', jenen verderblichen, der den Achäern unnennbaren (unzähligen, unendlichen) Jammer erregte, und viel tapfere Seelen der Heldenſöhne zum Ais ſendete, aber ſie ſelbſt zum Raub ausſtreckte den Hunden und dem Gevögel; allein ſo ward Zeus Wille vollendet“; nein! Homer beginnt mit dem verderblichen Zorn des Achilleus;

Zürich 25 Dec 1936.

er ſetzt alſo dem Zeus den Achilleus, dem göttlichen Willen den menſchlichen Unwillen voraus.

Achilleus nämlich, aufs tiefſte empört über die ihm von dem Oberfeldherrn Agamemnon zugefügte Beleidigung, beſchließt ſich dadurch an demſelben zu rächen, daß er ihm ſeinen Beiſtand wider die Troer entzieht. Er wendet ſich daher an ſeine göttliche Mutter Thetis und bittet ſie, den Zeus zu vermögen: „den Troern Schutz zu gewähren, aber zurückzudrängen zum Lager und Meer die Achäer niedergehaun, bis ſie alle ſich ſättigen ihres Gebieters, auch er ſelbſt, der Atride, der Völkerfürſt Agamemnon kenne die Schuld, da den Beſten der Danaer nichts er geehret.“ (I. 1,407 bis 411.) Thetis bringt den Rachewunſch ihres Sohnes vor den Thron des Allmächtigen mit den Worten: „Vater Zeus, gewähre mir dieſes Verlangen! O räch' ihn du, Olympier, Ordner der Welt Zeus! Stärke die Troer ſo lange mit Siegeskraft, bis die Achäer meinen Sohn mir geehrt und hoch mit Ehren verherrlicht.“ (Vers 507—9.) Und Zeus winkt ihr mit dem Haupte zu, zum Zeichen, daß ihre Bitte gewähret ſei. „Denn nie iſt, ſagt er, wandelbar oder betrüglich, noch unvollendet das Wort, das mit winkendem Haupt ich gewährt. Alſo ſprach und winkte mit ſchwärzlichen Brauen Kronion, und die ambroſiſchen Locken des Königs wallten ihm vorwärts von dem unſterblichen Haupt; es erbebten die Höhn des Olympos.“ (525—29.) Dieſer Moment iſt es bekanntlich, den Phidias in ſeinem olympiſchen Zeus verkörpert hat. Dieſer Moment iſt aber gerade der, wo Zeus den Wunſch des Achilleus gewährt — ein plaſtiſcher, handgreiflicher Beweis, daß der höchſte Ausdruck und Act der göttlichen Macht und Majeſtät nicht der Act der Verneinung, ſondern der Gewährung menſchlicher Wünſche iſt.

Zwar gewährt Zeus den Wunſch des Achilleus nicht unmit-

telbar ihm ſelbſt, ſondern ſeiner göttlichen Mutter, welche ſich hohe Verdienſte um Zeus erworben, welche ihn einſt „geſchirmt vor ſchmählicher Kränkung.“ Euſtathius bemerkt daher in ſeinem Commentar zum Homer (Leipz. A.) zu J. 13,350: „Ruhm nur ſchafft er der Thetis und ihrem erhabenen Sohne“, daß hier der Dichter berichtige, was er vorher Vers 347 unbedacht geſagt, indem er hier nur den Achilleus genannt habe: „Zeus beſchied den Trörn den Sieg und dem göttlichen Hektor, Peleus' rüſtigen Sohn zu verherrlichen“, während er hier die Thetis, durch die auch Achilleus verherrlicht werde, vorausſetze. Aber wer kann denn die zärtliche Mutter, die gar kein ſelbſtſtändiges Intereſſe hat, die nur von der Liebe zu ihrem Sohne aus dem Dunkel des Meers ans Licht hervorgezogen, nur von ſeinen Wünſchen beſeelt und bewegt wird, für ſich ſelbſt hervorheben? Was Zeus der Thetis gewährt, das gewährt er dem Achilleus ſelbſt. Zeus ſelbſt beſtätigt dieß, läßt den Unterſchied zwiſchen Thetis und Achilleus ganz fallen, wenn er J. 15, 72—75 — Verſe, die übrigens nebſt den vorangegangenen von V. 56 an von den alten Kritikern verworfen, auch von einigen neuern wegen ſprachlicher Kleinigkeiten beanſtandet, von andern aber wohl mit Recht ſogar als nothwendig und weſentlich feſtgehalten werden — ſagt: „Ich werde nicht eher meinen Zorn legen, noch irgend einen der Götter den Danaern helfen laſſen, bis des Peleiaden Wunſch oder Verlangen erfüllt iſt (*πρίν γε τὸ Πηλείδαο τελευτηθῆναι ἐέλδωρ*), wie ich ihm (nicht: ihr) verſprach und mit meinem Haupte zuwinkte an jenem Tage, wo Thetis meine Kniee erfaßte flehend, den Städteverwüſter Achilleus zu ehren.“ [2] Auf den Unterſchied zwiſchen Achilleus und Thetis, wenigſtens in dieſem Punkte, wovon es hier ſich handelt, ein Gewicht legen wollen, iſt eben ſo viel, als wenn man zwiſchen dem Wunſch und dem Wünſchenden,

dem Gebete und dem Betenden unterſcheiden und etwa ſagen wollte: Gott hat nicht ihn, ſondern ſein Gebet, oder erſt das Gebet und dann ihn ſelbſt erhört, ob es gleich richtig iſt, daß er nur durch das Gebet den verlangten Gegenſtand erhalten hat, und man ſich daher poetiſch das Gebet als ein zwiſchen der Gottheit und Menſchheit vermittelndes Weſen vorſtellen kann.

Wenn nun aber Zeus Achilleus' Rachewunſch gewährt, ſo könnte es ſtatt: „ſo ward Zeus Wille vollendet", eben ſo richtig heißen: ſo ward Achilleus Wille vollendet; denn ſein Zorn war kein beſtialiſcher, kein verſtand- und bewußtloſer. In dem Streit mit Agamemnon, als dieſer gedroht hatte, ihm ſein Ehrengeſchenk, „die roſige Tochter des Briſes" zu nehmen, ließ ſich wohl Achilleus ſo ſehr vom Zorne hinreißen, daß er ſich an ihm thätlich vergreifen wollte; aber gerade in dem Momente, wo er zur That ſchreiten will, da erſcheint ihm Athene, da kommt er zur Beſinnung und Einſicht, daß er auf eine unendlich gehalt- und ehrenvollere Weiſe ſich an ſeinem Beleidiger räche, wenn er dieſem die demüthigende Selbſterkenntniß bereite, daß er ungeachtet ſeiner höhern Stellung und Macht ohne Achilleus nichts ſei und vermöge. Die *μυρί' ἄλγεα*, die „tauſendfältigen Schmerzen" oder wie es Voß überſetzt, der „unnennbare Jammer der Achäer", der Tod ſo vieler Heldenſöhne war eine unausbleibliche, vorausſichtliche und eben deswegen von Achilleus beabſichtigte Folge ſeiner freiwilligen Entfernung vom Kampfplatz; denn er wußte, daß er „der Beſte der Danaer", „ſolch ein Mann, wie keiner der erzumſchirmten Achäer in der Schlacht" (Z. 18, 105), daß er „die große Schutzwehr den Achäern geſammt im verderbenden Kriege" (Z. 1, 283); „daß er allein dem Hektor gewachſen" (Z. 9, 351 bis 55), er allein befähigt und berufen war, die feindliche Macht aufs Haupt zu ſchlagen, den göttlichen Hektor zu Boden zu

ſtrecken, daß alſo mit ihm auch zugleich das Kriegsglück die Achäer verlaſſen werde. Er ſagt ja ſelbſt ausdrücklich voraus: „Wahrlich vermißt wird Achilleus hinfort von den Söhnen Achaias allzumal; dann ſuchſt du umſonſt, wie ſehr du dich härmeſt, Rettung, wenn ſie in Schaaren, vom Männermordenden Hektor niedergeſtürzt, hinſterben". (Z. 1, 240—243.)

Wenn der unnennbare Jammer wirklich Zeus Wille war, warum wenden ſich denn die homeriſchen Helden nicht allein an dieſen Willen, um ihn abzuändern? Warum an den Achilleus und zwar mit allen ihnen zu Gebote ſtehenden Mitteln, mit Bitten, mit Geſchenken, mit Perſonen, die ihm die liebſten und angenehmſten der Achäer? Warum ſagt Odyſſeus zu Achilleus (Z. 9, 247): „Wohlauf! wenn das Herz dir gebeut (*εἰ μέμονας*, wenn du willſt, ſtrebſt, geſonnen biſt), die Männer Achäas, jetzt auch ſpät zu befrein aus der drängenden Troer Getümmel", ferner (V. 251): „Sinn umher, wie du ferneſt den ſchrecklichen Tag der Achäer!" endlich (300): „wenn Atreus Sohn zu ſehr dir im Herzen verhaßt iſt, Er und ſein Geſchenk; o! ſo ſchau der andern Achäer drängende Noth mit Erbarmen" (*ἐλέαιρε*, habe Mitleid, erbarme dich)? Warum bedauert Achilleus ſelbſt ſpäter (Z. 19, 61), daß ſo viel Argeier gefallen wären, „weil (während) ich im Zorne beharrte" *ἐμεῦ ἀπομηνίσαντος*, wenn nicht der unnennbare Jammer Achilleus eigner, unbeugſamer Wille war? Warum anders heißt ausdrücklich (Z. 15, 598) die Bitte oder der Wunſch *ἀρὴ* der Thetis, d. h. des Achilleus, denn ihr Wunſch ſtammte ja nur aus ſeiner Bruſt, *ἐξαίσιος*, d. h. ein ungeheurer (ungebührlicher, ungerechter), „unheilbringender", „grauſamer" Wunſch? Warum Achilleus ſelbſt ein Unbarmherziger (*νηλεές*, Z. 16, 33), ſein Herz ein verderbliches, grauſames (*ὀλοὸν κῆρ* Z. 14, 139)? Warum anders ſo bedeutungsvoll gleich am An-

fang ſein Zorn ein unheilbringender, ein verderblicher? Doch ja! das Unheil der Achäer war Zeus Wille, aber nur, weil es Achilleus wollte, gleichwie Zeus nur zürnte — „ich laſſe nicht eher meinen Zorn“ — weil und ſo lange Achilleus zürnte.

Aber ſagt denn nicht ausdrücklich Achilleus (Z. 19, 270): „Vater Zeus traun große Verblendungen ἄτας gibſt du den Männern! Nimmermehr wohl hätte den Muth in der Tiefe des Herzens (das Herz im Buſen) Atreus Sohn mir empört ſo fürchterlich (durch und durch) oder das Mägdlein weg mir geführt mit Gewalt der Unbiegſame, ſondern fürwahr Zeus wollte nur vielen den Tod in Argos Volke bereiten“. Achilleus ſagt dieß aber, nachdem er ſich bereits mit Agamemnon wieder ausgeſöhnt, ſeinem Zorn entſagt hat, ſagt es alſo in einem Momente, wo der Menſch frei iſt von einer Leidenſchaft, weil er ſie befriedigt hat, wenn auch nur, wie hier, zu ſeinem eignen Unglück, die in derſelben begangenen Handlungen daher nicht mehr als die ſeinigen anerkennt, nicht mehr ihre Urſache in ſich findet, und ſagt es nur, um ſich und den Agamemnon zu entſchuldigen und ſo jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit ſeiner Ausſöhnung zu beſeitigen; denn wie ſollten die nicht ſich gut ſein, welche nicht aus eignem Antriebe ſich feind geworden ſind? Eben ſo ſagt Agamemnon, um ſich zu entſchuldigen, in demſelben Geſange (V. 86) „doch trag ich deſſen die Schuld nicht (ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι), ſondern Zeus, das Geſchick und das nächtliche Schrecken Erinys (die im Dunkeln wandelnde Rachegöttin), die in der Volksverſammlung zum heftigen Fehl mich verblendet jenes Tags, da ich nahm ſein Ehrengeſchenk dem Achilleus. Aber was konnt' ich thun? der Gott vollendet ja Alles“. Agamemnon hat aber früher ſelbſt auf Neſtors Vorwurf ſich, nicht den Zeus als den Urheber des verhängnißvollen Zwieſpalts angegeben, wenn er geſteht: „ja ich

fehlt' (ἀασάμην, „bethörte mich, verging mich" [Pape], „handelte verblendet") dem ſchädlichen (unheilvollen, „bösartigen", „unſeligen", φρεσὶ λευγαλέῃσι) Sinne gehorchend" (Z. 9, 116 und 119); ja ſchon im zweiten Geſange (V. 378) eingeſtanden, daß er den Streit angefangen habe. Freilich führt er auch hier ein paar Verſe vorher die Urſache davon auf den Zeus zurück, und (Z. 19, 137) ſagt er in Einem: „nachdem ich gefehlt und Zeus die Beſinnung mir wegnahm", gleichwie auch ſchon (9, 377) Achilleus von ihm ſagt: „ihm raubte der waltende Zeus die Beſinnung". Aber dieſer Zeus, deſſen Bedeutung ſich erſt ſpäter ergeben wird, unterſcheidet ſich nicht von dem Zorn, der den Agamemnon ergriff (Ἀτρείωνα χόλος λάβεν 1, 387), nicht von dem eben genannten „ſchädlichen" oder, wie ſich Achilleus ausdrückt, „verderblichen Sinne" (ὀλοῇσι φρεσί 1, 342), nicht von dem „hochherzigen Geiſte" (μεγαλήτορι θυμῷ), wie Neſtor (9, 109) freundſchaftlich beſchönigend den Herrſcherhochmuth Agamemnons nennt. [3]

Doch laſſen wir auch dieſen Zeus den Zeus im gewöhnlichen Sinne ſein! Beide, Agamemnon und Achilleus haben Recht; denn ohne Ate, d. h. Verblendung, Thorheit, Unbeſonnenheit, und ohne Hybris, d. h. Uebermuth (Z. 1, 203, wo ἔβρεν keineswegs die Frevelthat oder Gewaltthat bedeutet) hätte Agamemnon nicht gefehlt; nein! Ate und Hybris nur waren die Urſache ſeiner Gewaltthat; ſie aber ſind, und zwar noch heutigen Tags, mächtige, hochgeſtellte Weſen, haben ſelbſt Theil an dem Weltregiment, an deſſen Spitze Vater Zeus ſteht. Mit Recht verflucht daher Achilleus im Schmerz über Patroklos' Tod mit ſeinem Zorn und Streit auch den Zorn und Streit überhaupt: „möchte der Zank (ἔρις, Streit, Zwietracht) aus Göttern und ſterblichen Menſchen vertilgt ſein, und der Zorn, der ſelbſt auch den Weiſeren

pflegt zu erbittern“ (Z. 18, 107); denn wäre der Streit aus Göttern und Menſchen, d. h. aus der Welt überhaupt vertilgt, ſo wäre natürlich auch kein Streit zwiſchen Achilleus und Agamemnon vorgefallen. Und in dieſem Sinne geſteht die Anthropologie von Herzen gern der Theologie zu, daß die Eris, der Streit der beiden Helden, der Anfang der Ilias nicht in ihr, ſondern außer ihr, wenn man will, ſchon in der vormenſchlichen — aber auch vorgöttlichen — Eris, in der Nacht des heſiodiſchen Chaos zu finden iſt.

Es erſcheint jedoch innerhalb der Ilias ſelbſt noch eine theologiſche Urſache oder Veranlaſſung des verhängnißvollen Zorns des Achilleus. Die nächſte Urſache (τὸ μὲν συνεχὲς αἴτιον) von dem Zorn des Achilleus, ſagt Euſtathius, iſt die Wegnahme der Briſeis, die dieſer vorangehende der Streit des Königs, die noch entferntere Urſache die Peſt, denn dadurch, daß Achilleus dieſe zur Sprache brachte, erhielt er ſeine Beleidigung, die entfernteſte Urſache aber iſt Apollo oder die Sonne, die für die Urſache von Peſtilenzen und tödtlichen Krankheiten gilt. So ſcheint es dem Theologen, der über dem Worte Gottes die Sache Gottes, den Menſchen vergißt. Aber die Anthropologie geht auch hier hinter die Theologie zurück und erblickt daher hinter Apollo den Prieſter Chryſes als die Urſache der Peſtilenz. [4] Dieſer, ein Prieſter Apollos, hatte nämlich, angethan mit den Zeichen ſeiner prieſterlichen Würde, den Agamemnon flehentlich gebeten, ihm doch aus Ehrfurcht vor „Zeus ferntreffendem Sohne Apollo“ ſeine bei der Eroberung von Theben geraubte Tochter gegen unermeßliches Löſegeld zurückzugeben, war aber von demſelben auf ſchmähliche Weiſe abgewieſen worden. Der beleidigte Prieſter flehte daher um Rache zu ſeinem Gotte: „Höre mich, Gott, gewähre mir dieſes Verlangen, meine Thränen vergilt mit deinem

Geſchoß den Achäern! Ihn hörete Phöbos Apollo" und ſchnellte auf der Stelle die tödtenden Pfeile auf die Achäer. Als aber Agamemnon auf Achilleus Veranlaſſung den zürnenden Gott oder Prieſter — denn es iſt eins — verſöhnt, dem Prieſter ſeine geliebte Tochter zurückgegeben hatte, ſo flehte er, wie zuvor Verderben, jetzt Heil den Achäern. „So wie ſchon zuvor du mich hörteſt, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabſt und furchtbar ſchlugſt die Achäer, alſo auch nun von Neuem gewähre mir dieſes Verlangen, gieb dem Danaervolke der ſchmähligen Plage Geneſung". J. 1, 451—55. Und abermals erhörte ihn Apollo, d. h. die Peſtilenz verſchwand auf des Prieſters Wunſch oder Befehl. Allerdings iſt alſo Apollo die Urſache der Peſt, aber nicht in erſter Inſtanz; dem Gott geht der Prieſter voraus; Apollo iſt nur der Thäter, der Vollſtrecker; aber der Geſetzvollſtreckung geht die Geſetzgebung, dem Thun das Wollen, das Verlangen, *ἐέλδωρ* voraus.

Das Verhältniß des Chryſes zum Apollo erläutert und beſtätigt zugleich das Verhältniß des Achilleus zum Zeus, wie auch ſchon Euſtathius richtig bemerkt. So gut der Zorn des Apollo und ſein Beſchluß der verderblichen Seuche erſt durch die Beleidigung des Prieſters entſtanden iſt, ſo gut iſt auch Zeus verderblicher Wille oder Zorn über die Achäer erſt durch die Beleidigung und den Zorn des Achilleus entſtanden, jede andre Vorausſetzung eine erträumte. [5] Selbſt wenn man ſich mit der Vorſtellung helfen wollte, zu welcher man jedoch vom griechiſchen Standpunkt aus kein Recht hat, daß Gott ſchon von Ewigkeit her die Beleidigung des Achilleus vorausgeſehen und ihre Beſtrafung vorausbeſchloſſen habe, ſo wäre doch auch hier in der Vorſtellung wenigſtens der Zorn des Achilleus dem göttlichen Zorn und Willen vorausgegangen.

2.

Der Gegenſtand der Ilias.

Der erſte, dem Umfang nach bei weitem größere Theil der Ilias hat zu ſeinem Gegenſtande — wenn auch nicht allein, wenn man die Selbſtſtändigkeit vieler Geſänge, oder wenigſtens großentheils nur indirect, wenn man die Einheit der Ilias behauptet — den Zorn, den Haß des Achilleus gegen das Oberhaupt der Griechen, den leidenden, widerlichen, das eigne Selbſt verzehrenden — *χόλον θυμαλγέα πέσσει* Ι. 4, 513 — durch erzwungenes Nichtsthun übelthuenden Haß; der zweite Theil hat zu ſeinem Vorwurf den Zorn oder Haß des Achilleus gegen das feindliche Oberhaupt, den thatendurſtigen, kampfluſtigen, den Gegenſtand vernichtenden Zorn (*τοῖ δὲ χολωσάμενος κτενεῖ Ἕκτορα δῖος Ἀχιλλεύς* Ι. 15, 68); dort rächt Achilleus ſeine beleidigte Ehre, hier ſeinen gefallenen Freund Patroklos; dort wird erfüllt, was er ſeinetwegen, hier was er des Freundes wegen wünſcht. „Dir ward doch Alles vollendet, was du von Zeus vordem mit erhobnen Händen erflehteſt, daß um die Steuer zuſammengedrängt die Männer Achaias ſchmachtend nach deiner Hülf' unwürdige Thaten erlitten." (Ι. 18, 74—77.) So ſpricht Thetis zu Achilleus, als er bei der Nachricht von Patroklos' Tod in einen Strom von Thränen und Wehklagen ausgebrochen iſt, alſo in dem entſcheidenden Wendepunkte, wo er ſtatt zur Leier, wie im erſten Theil, zum Schwerdte greift. Achilleus geſteht, daß der Olympier ihm dieſen Wunſch erfüllt habe, *τὰ μὲν ἄρ μοι Ὀλύμπιος ἐξετελέσσαν*, nämlich in Beziehung auf die Worte der Thetis: *ὡς ἄρα δὴ πρίν γ' εὔχεο*. Aber was habe ich davon, ſetzt er hinzu, nachdem mein theurer Freund Patroklos umgekommen iſt,

Er, den ich vor allen Freunden, den ich meinem eignen Haupte gleich geſchätzt habe. Alles hat jetzt ſeinen Werth und Reiz für ihn verloren, nicht nur Speiſe und Trank, die doch eine ſo unvergeßliche und unerläßliche Rolle bei Homer ſpielen, ſondern auch das Leben ſelbſt, deſſen Werth er trotz ſeiner Wahl eines frühzeitigen ruhmvollen Todes recht wohl zu ſchätzen wußte. (Z. 9, 401 — 9.) Er hat nur noch Einen Gedanken, Einen Wunſch, den Tod des Freundes zu rächen. „Mir liegt nicht ſolches am Herzen, ſondern Mord nur und Blut und ſchreckliches Männergeröchel.“ (Z. 19, 214.) „Mir ſelbſt gebietet das Herz nicht (d. h. verbietet das Herz), lebend umherzugehen mit Sterblichen, wo mir nicht Hektor erſt von meiner Lanze durchbohrt ſein Leben verhauchet, und für Patroklos Raub, des Menötiaden, mir abbüßt.“ (Z. 18, 90—94.) Was Achilleus wünſcht, geſchieht und zwar nicht nur, was er in der Hauptſache, ſondern auch, was er im Zuſammenhang damit wünſcht. Wer in die Schlacht geht, braucht und wünſcht ſich Waffen, und zwar nicht nur gute, ſeinem Zweck entſprechende, ſondern auch ſchöne Waffen, wenn er wenigſtens Schönheitsſinn wie ein Grieche hat. Achilleus hatte nämlich dem Patroklos ſeine Waffen gegeben, Hektor aber ſie ſeinem Leichnam entriſſen. Hephäſtos ſelbſt ſchmiedete ihm nun dafür auf die Bitten ſeiner zärtlichen Mutter, neue — göttliche Waffen, d. h. Waffen, wie ſie ſich nur immer der Menſch wünſchen und in ſeiner Phantaſie vorſtellen kann, nicht nur abwehrend jeden feindlichen Angriff — „denn es hemmte das Gold“ — ſondern auch „wunderſchön, wie ſie nimmer ein Mann um die Schulter getragen“ (Z. 19, 11). Wer in die Schlacht geht, erquickt ſich zuvor mit Speiſe und Trank, „denn Kraft gibt ſolches und Stärke“ (Z. 19, 161 und 169). Achilleus verſchmäht nun zwar, wie oben erwähnt, Speiſe und Trank, bevor er ſeine Rachſucht be-

friedigt. Aber carior est illis (Diis) homo quam sibi (Juvenalis, Sat. 10, 350), die Götter lieben den Menſchen mehr, als er ſich ſelbſt. Wie oft handelt der Menſch aus Unwiſſenheit oder Leidenſchaftlichkeit wider ſein eignes Intereſſe! Wie oft wünſcht er ſich, was zu ſeinem Verderben gereicht! „Der Thörichte! ruft Homer über den Patroklos-aus, als er den Achilleus vor ſeinem letzten Schlachtgang um deſſen Rüſtung anflehte, „ſiehe ſich ſelber ſollt' er jetzo den Tod und das ſchreckliche Schickſal erflehen.“ (Z. 16, 46.) Wie oft opfert er einem augenblicklichen Genuß ſein ganzes Lebensglück auf! Wie oft verſündigt er ſich gegen das Grundgeſetz der Selbſtliebe und Selbſterhaltung! [6] Aber was der Menſch nicht weiß, das wiſſen ſtatt ſeiner und zu ſeinem Beſten die Götter, daher bittet Sokrates die Götter nur im Allgemeinen um das Gute, weil ſie am beſten wiſſen, was gut iſt (Xenoph. Mem. 1, 3, 2), daher heißt ein griechiſcher Dichter zum Zeus ſo flehen, daß er das Gute geben, ſei's gebeten oder ungebeten, das Schlimme aber, auch wenn man darum fleht, abwenden möge (Plato Alcib. 2, 5); und was der Menſch nicht thut und empfindet, wie hier Achilleus die Nothwendigkeit der Nahrung, das thun und empfinden ſtatt ſeiner die Götter; ſie ſind die Vertreter der menſchlichen Selbſtliebe. [7] Gütige und zugleich höchſt wunderbare Weſen, wie ſie ſind, nicht gebunden an die natürlichen Schranken und Mittel der Selbſterhaltung, träufeln ſie ihm ihre eigene ätheriſche Nahrung, Nektor und Ambroſia in die Bruſt, daß „ihm nicht nahe der Hunger.“ (Z. 19, 347.)

So geſtärkt und bewaffnet ſtürzt Achilleus in die Schlacht, ſiegsgewiß, aber gleichwohl nicht ſonder Verzug und Mühe des Siegs habhaft. Wie hätte auch ein Held, namentlich ein griechiſcher, deſſen Ideal ein Herakles, einen Sieg ohne Arbeit, ohne Kampf und Gefahren, folglich auch ohne Verdienſt und Ruhm

ſich wünſchen können? Nein! Achilleus muß erſt kämpfen, kämpfen mit Gott und Welt, muß erſt Schmach und Noth aller Art, wie ein Sauhirtenbube (J. 21, 282) erleben, muß erſt eine Menge untergeordneter feindlicher Gegenſtände ſich aus dem Wege räumen, ehe er ſeinen ebenbürtigen Gegner erreicht und in ſeinem Blute ſeinen Rache- und Ruhmdurſt ſtillt. Und ſelbſt, wie er ſchon dem längſt erſehnten Ziele nahe iſt, entflieht ihm noch ſeine Beute. Wie ein Falke die ſchüchterne Taube, muß er ſeinen flüchtigen Gegner verfolgen, dreimal um Priamos Veſte herumtreiben, bis dieſer ihm endlich ſteht, aber nur, um unter ſeinem Speere zu fallen. „Groß iſt der Ruhm des Triumphs, ruft jetzt frohlockend Achilleus den Danaern zu, uns ſank der göttliche Hektor.“ (J. 22, 393.) „Freude dir, Held Patroklos, auch noch in Aides Wohnung; Alles ja wird dir jetzo vollbracht, was zuvor ich gelobet, Hektor daher geſchleift den zerfleiſchenden Hunden zu geben, auch zwölf Jünglinge dir am Todtenfeuer zu ſchlachten, Trojas edlere Söhn' im Zorn ob deiner Ermordung.“ (J. 23, 19 bis 23.) Ja! wie gelobt, ſo gethan. Zwölf tapfere Söhne der edelmüthigen Troer, die mit dem Erz er gewürgt, verbrannte er zur Ehre und Sühne ſeines Freundes zugleich mit ſeinem Leichnam. Und als das Todtengerüſte des Patroklos nicht recht brennen wollte, da zeigte ſich abermals, was die Wünſche der Menſchen, wenigſtens der Helden, der Götterlieblinge, vermögen. Achilleus flehte zu den Windgöttern, Boreas und Zephyrus, das Feuer zu entflammen, und die dienſtwilligen Götter eilen herbei mit Windeseile und ſtürzen ſich in Saus und Braus in das Todtengerüſte. So ehrten die Götter Achilleus.

Aber auch Hektor war ein von den Göttern geehrter und ausgezeichneter, von den Seinigen wie ein Gott angebeteter Mann (J. 22, 394) — was hätte auch ſonſt Achilleus Triumph bedeutet? — auch

ſein, wenigſtens letzter Wunſch wird von ihnen erfüllt. „Laß mich nicht an den Schiffen der Danaer Hunde zerreißen, den Leib entſende gen Ilios, daß in der Heimath Trojas Frauen und Männer des Feuers Ehre mir geben.“ (Z. 22, 339.) So flehte der ſterbende Hektor, aber umſonſt. Selbſt noch an der Leiche läßt Achilleus ſeine Wuth aus, durchbohrt ihm die Füße, befeſtigt ſie mit ledernen Riemen an ſeinem Wagen und läßt ſo das einſt ſo anmuthige Haupt (V. 403) ſtaubbeſudelt hinten nachſchleifen und will zuletzt ſelbſt den Hunden die Leiche vorwerfen. Doch die Schutzgöttin der Troer, Aphrodite wehrte die Hunde ab und ſalbte ſelbſt den Leib mit ambroſiſchem Roſenöl, daß er nicht durch das Schleifen zerfratzt würde. (Z. 23, 184.)

Die letzte Ehre, die letzte Liebe gilt der Leiche des Menſchen. Nichts iſt ſchrecklicher dem Sterbenden, wenn auch nicht bei allen Völkern, doch bei den griechiſchen, als der Gedanke, als wehrloſer Leichnam der verletzenden Rohheit und Gemeinheit des menſchlichen und thieriſchen Publicums preisgegeben dazuliegen, nichts erwünſchter den Ueberlebenden, als noch einmal den Geliebten, wenn auch nur als Todten zu ſehen. (Z. 24, 36. 37.) Welche Mittel haben nicht die Menſchen aufgeboten, welche Künſte nicht angewandt, um die Leichen unverſehrt zu erhalten! Was aber die Menſchen mit Schwierigkeit, das thun die Götter mit Leichtigkeit. Sie ſchirmen daher den ſchönen Leib Hektors vor allen Entſtellungen und erfüllen ſo ſeinen und der Seinigen letzten Wunſch. Achilleus ſelbſt läßt ſich erweichen und gibt dem Priamos ſeinen Sohn zu feierlicher Beſtattung zurück. „Siehe dein Sohn iſt jetzo gelöſt o Greis, wie du wünſcheſt.“ (Z. 24, 599.) Und als Kaſſandra Priamos mit der Leiche kommen ſah, rief ſie durch Ilios ringsum: „Eilt zu ſchauen ihr Troer und Troerinnen den Hektor.“ Und die Mutter Hekabe erblickt mitten in

ihrem Herzensjammer über den Tod des geliebteſten Sohnes in ſeiner Leiche nur ein Bild der wünſchenswertheſten Todesart, die der Gott des ſilbernen Bogens mit lindem Geſchoß über die Menſchen verhängt. So friſch und blühend lag er da; ſo hatten die Götter für ihn geſorgt ſelbſt in des Todes Verhängniß (I. 24, 750—59).

Aber auch hier beſtätigt ſich, daß die Götter die Stellvertreter der menſchlichen Selbſtliebe ſind, daß ſie nur in den Momenten nothwendig erſcheinen, wo der Menſch ſich ſelbſt vergißt und verliert, daß ſie nur thun, was der Menſch ſelbſt thut oder wenigſtens wünſcht gethan zu haben, ſo wie er aus dem Taumel der Leidenſchaft erwacht und zu ſich ſelbſt kommt. Wie tief würde es der ruhmbegierige Achilleus bereut, wie ſehr ſein Andenken bei Mit- und Nachwelt befleckt haben, wenn er wirklich die Rohheit und Grauſamkeit begangen hätte, die Leiche des edlen Hektors dem greiſen Priamos zu verweigern! Achilleus war ja nichts weniger als ein unſinniger (ἄφρων, unverſtändiger, ἄσκοπος, unbeſonnener, „unbedachtſamer") und frevelhafter (ἀλιτήμων, I. 24, 157), nichts weniger als ein unedler und gefühlloſer Menſch, wie ſchon ſeine Liebe zu Patroklos und ſeinem Vater (I. 24, 507. 511) beweiſt. Was daher die Götter hier thaten, um die Leiche Hektors den Seinigen zu erhalten, war ganz im Intereſſe und Sinne Achilleus.

3.

Die homeriſchen Gebetserhörungen.

Wenn auch nicht in derſelben großartigen und umfaſſenden Weiſe, wie an dem Haupthelden der Ilias, zeigt ſich doch in nicht

minder deutlicher Weiſe an den untergeordneten Helden derſelben, daß und wie die Götter die Wünſche der Menſchen erfüllen. „Gieb, betete Diomedes zur Athene, daß ich treffe den Mann und der fliegende Speer ihn erreiche, welcher zuvor mich verwundete. Alſo rief er flehend, ihn hörete Pallas Athene.“ (Z. 5, 121.) Er ſchleuderte auf Pandaros, denn dieſer war der Verwunder, den Speer und Pallas Athene richtete ihn gerade am Aug' in die Naſe, daß er todt dem Geſchirr entſank. (Z. 5, 290.) Als die Achäer von den Troern in ihre Verſchanzungen zurückgeſchlagen waren, rief Agamemnon aus: „O Zeus gewähre mir doch nur dieſes Verlangen. Laß uns wenigſtens (nämlich: wenn auch nicht ſiegen) ſelber errettet ſein und entfliehen, nicht laß ſo hinſinken vor Trojas Macht die Achäer. Alſo rief er bethränt, voll Mitleids ſchaut ihn (ὀλοφύρατο, beklagte, bedauerte) der Vater und er winkt ihm Errettung der Danaer, ſchnell (αὐτίκα, auf der Stelle, ſogleich) den Adler entſandt er, die edelſte Vorbedeutung.“ (Z. 8, 242—47.) Als Glaukos ſeinen Freund Sarpedon fallen ſieht, ohne ihn vertheidigen zu können, weil eine ſchmerzliche Wunde ihn kampfunfähig macht, fleht er den Phöbos Apollo um Hülfe an. „Hilf, o Herrſcher, die ſchreckliche Wunde mir heilend. Schläfere ein die Schmerzen und ſtärke mich.“ Apollo erhöret ihn, ſtillt ſogleich die Schmerzen und „hemmt in der ſchrecklichen Wunde ſein ſchwarzrinnendes Blut“, und Glaukos freute ſich herzlich, daß ſo ſchnell ſein Flehn der mächtige Gott ihm gewähret, ὅττι οἱ ὦκ' ἤκουσε μέγας θεὸς εὐξαμένοιο. (Z. 16, 523.) Der Telamonier Ajas wollte dem Achilleus durch einen Freund den Tod des Patroklos melden, aber vergeblich ſah er ſich nach einem ſolchen um, denn Dunkel umhüllte die Achäer. In dieſer Noth fleht er zum Vater Zeus: „o errett' aus der dunkeln Nacht die Achäer! Schaff' uns Heitre des Tags und gieb mit den

Augen zu ſchauen. Voll Mitleids ſchaut ihn der Vater, bald (wieder *αὐτίκα*, ſogleich, auf der Stelle) zerſtreut er das Dunkel umher und verdrängte die Nebel.“ (Z. 17, 645.)

Euſtathius in ſeinem Commentar zur Ilias unterläßt nicht, ſo oft faſt, als ſich nur die Gelegenheit dazu darbietet, zu bemerken und einzuſchärfen, daß bei Homer das Gebet, wenigſtens das gerechte, nie ſeine Wirkung verfehlt. *Οὐδεμία δικαία εὐχὴ παρὰ τῷ ποιητῇ ἀργὴ πίπτει, ἀλλὰ πᾶσαι ἀνύονται*, zu Il. 3, 276. *Ἀνυσιμώτατον γὰρ πανταχοῦ παρ᾽ Ὁμήρῳ ἡ δικαία εὐχή*, zu Il. 17, 46. So bemerkt er auch zu dem angeführten Gebet des Diomedes (Z. 5, 115): „auch hier zeigt der Dichter den Nutzen des gerechten Gebetes, indem er das Geſchoß des Pandaros ohne Wirkung ſein läßt, denn er betete nicht, den ſiegreichen Diomedes aber wider den Pandaros zur Athene beten läßt“; zu dem Gebet des Glaukos aber: „ſiehe auch hier, wie der Dichter nicht gleich den griechiſchen Atheiſten und peripatetiſchen Schwätzern das Gebet für wirkungslos hält, ſondern die vernünftigen Gebete *εὐλόγους εὐχάς* erhören läßt, und zwar geſchwind und unverzüglich.“

Es iſt übrigens nicht nothwendig, daß immer, wie in den angeführten Beiſpielen, den wohlthätigen Götterwirkungen oder Göttererſcheinungen in Gebetsform ausgeſprochene oder überhaupt nur ausdrückliche Wünſche vorangehen. Die Götter thun, was ſich nur immer der Menſch wünſchen kann, wenn er es ſich auch nicht ausdrücklich wünſcht, ſie kommen den Wünſchen zuvor — „Du kamſt ihm zuvor, nach Andern: entgegen [8] mit Segnungen des Glücks,“ heißt es Pſalm 21, 4. ... *τὸ θεῖον ... καὶ ἄκλητον εὐμενείᾳ πολλάκις φθάνον τὴν αἴτησιν* (Heliodor. Aethiop. l. 4. p. 194 ed. Lugd. 1611); — ſie thun ſelbſt, was ſich der Menſch kaum zu wünſchen oder wenigſtens auszuſprechen

wagt. Quodque Deo facile est, homines optare nec audent. (C. Sedulii Mirab. div. 4. 124.) Tantum a portu apporto bonum, tam gaudium affero grande, vix ipsa domina hoc nisi sciat, exoptare a diis audeat. (Plautus Stichus Act. 2. Sc. 1. 23, 24.)

So errettet Hephäſtos den Idäos vom Tode „in ſchirmende Nacht ihn verhüllend" (Z. 5, 21); ſo wehrt Athene vom Leib des Menelaos das Todesgeſchoß ab „wie die Mutter wehrt vom Sohne die Fliege, indem ſüßſchlummernd er daliegt" (Z. 4, 129) und verhindert, daß die Lanze des Sokos dem Odyſſeus in die Eingeweide bringt (Z. 11, 437); ſo enttragen Aphrodite und Apollo den verwundeten Aeneas dem Schlachtgetümmel (Z. 5, 311 — 45); ſo weht Athene den von Hektor abgeſchleuderten Speer nur mit einem leiſen Hauche von Achilleus weg, und Apollo entreißt oder „entrückt" Hektor dem mordgierigen Achilleus ganz leicht, ſonder Müh' als Gott und hüllt in Nebel ihn ringsher (Z. 20, 437 — 443), ohne daß dieſen göttlichen Hülfeleiſtungen und Errettungen ausgeſprochene oder an die Götter gerichtete Wünſche vorangehen. Natürlich aber erretten die Götter, namentlich auf wunderbare Weiſe, nur diejenigen, welche ſie lieben, *σώζουσί θ' οὕς φιλοῦσιν* (Euripid. Iphig. Aul. 1611), lieben aber nicht aus grundloſer Willkür, ſondern wegen ihrer dem eignen Weſen (der Götter) entſprechenden Vorzüge.

4.

Der Gegenſtand der Odyſſee.

Wenn die Ilias den Mann beſingt, der ſo viel Unheil über Andere gebracht, freilich auch über ſich ſelbſt durch den durch ſei-

nen Zorn veranlaßten Tod des Patroklos [9]; ſo beſingt dagegen die Odyſſee den Mann, der ſo viel herzkränkendes Leiden erduldet, freilich auch Andern bereitet (O. 23, 306, 7). Dieſes Leiden war aber, wenigſtens auf dem Standpunkt, wo die Odyſſee beginnt, ein Gemüthsleiden — das Heimweh. Er „ſehnte ſich zur Heimath und zur Gemahlin", — *νόστον κεχρημένον* (*ἐπιδεύομενον*, *χρείαν ἔχοντα* Schol. Dindorf.), *ἠδὲ γυναικός* O. 1, 13 — und dieſe Sehnſucht war ſo mächtig in ihm, daß er ſelbſt die Attribute der Gottheit, ewige Jugend und Unſterblichkeit, die ihm die Göttin Kalypſo zum Lohn ſeines Verbleibens bei ihr angeboten, ausſchlug, daß er lieber im Anblick der geliebten Heimath ſterben, als fern von ihr ewig leben, lieber zu Hauſe ein Menſch, als in der Fremde ein Gott ſein wollte [10]. Was aber den Odyſſeus ſchmerzte, das ſchmerzte auch die Götter — „es jammerte ſeiner die Götter" *θεοὶ δ' ἐλέαιρον ἅπαντες* O. 1, 19 — mit Ausnahme Poſeidons, der ihm wegen der Blendung ſeines Sohnes zürnte, und dieſen ſeinen Zorn zuletzt noch in einem furchtbaren Seeſturm wider ihn ausließ; ſie beſchließen und bewirken daher die erſehnte Heimkehr. Aber ſelbſt auch auf dem heimathlichen Boden, welchen er erſt nach zwanzig Jahren „unendlicher Trübſal" — *κακὰ πολλὰ μογήσας* O. 21, 207 — erreicht, hat der Vielgewandte, aber auch Vielgeprüfte noch viele herzkränkende Leiden zu erdulden und einen ſchweren Kampf zu beſtehen. Ein Schwarm frecher Freier, die ſeinem Sohne, dem Erben ſeiner Herrſcherwürde, ſogar nach dem Leben geſtrebt, umlagert ſeine Gattin und verpraßt ſein Eigenthum. Er ſelbſt erleidet, als Bettler verkleidet, im eignen Hauſe die gröbſten Mißhandlungen, aber erträgt ſie ſtill, bezwingt ſein empörtes Herz, bis er mit ſeinem Sohne und den wenigen ihm noch treuen Dienern die nöthigen Vorbereitungen getroffen hat, um ſiegreich an

den Frevlern die Rechte des Gatten und Hausherrn geltend machen zu können. Er macht ſie aber natürlich nur kraft des heroiſchen, autokratiſchen Rechts der Selbſtrache und Selbſthülfe geltend — er ergreift den Bogen und ſtreckt, einen Sänger und Herold ausgenommen, ſämmtliche Freier ſchonungslos zu Boden. Erſt nachdem er durch dieſes ſchreckliche Blutbad ſein Haus gereinigt, iſt er am Ziel ſeiner Sehnſucht, im Beſitze ſeines Rechtes, ſeines Heerdes und Ehebettes. [11]

Der weſentliche Gegenſtand der Odyſſee iſt daher in den Worten enthalten, welche Eurykleia zur Penelopeia ſpricht: „nun geht ja endlich der lange („lang dauernde, lang gehegte“ Cruſius Wb.) Wunſch in Erfüllung — *νῦν δ' ἤδη τόδε μακρὸν ἐέλδωρ* (:*ἐπιθύμημα* Apollon. Soph. Lex. ed. Tollius) *ἐκτετέλεσται* — lebend kehrt er ſelbſt zum eigenen Heerd' und findet dich und den Sohn im Pallaſt, allein die Böſes ihm thaten, alle Freier beſtraft er mit ſchrecklicher Rach' in der Wohnung.“ (O. 23, 54—57.) Nur fehlt in dieſer Stelle das ſonſt ſo häufige Wort: Gott oder Götter, denn ſie waren es ja, die dieſen langen Wunſch erfüllt. Ausdrücklich werden denn auch ſonſt in den auf den Wunſch der Heimkehr ſich beziehenden Stellen die Götter genannt. So ſagt der Oberhirt der Rinder: „Vater Zeus, o wenn doch dieſen Wunſch du gewährteſt (*αἲ γὰρ τοῦτο τελευτήσειας ἐέλδωρ*), daß heimkehrte der Held und ihn ein Unſterblicher führte,“ ſo fleht mit ihm Eumäos zu allen Göttern, daß in ſein Haus heimkehre der weisheitsvolle Odyſſeus. (O. 21, 200. S. auch O. 20, 236. 14, 423. 424.)

5.
Sprachliche Bemerkungen.

Die Menſchen ſind die Weſen, welche begehren, ſtreben, verlangen, wollen, wünſchen; aber die Götter ſind die Weſen, welche die Wünſche der Menſchen zu Stande oder zu Ende bringen, vollenden, vollſtrecken, erfüllen, ausführen, verwirklichen. Illius (nämlich Dei) efficere est, nostra est optare facultas. (Anti-Lucretius 5, 1363.) Der bloße Wille, welcher eben deßwegen nur Wunſch iſt, daß Etwas ſei oder geſchehe, iſt und heißt Menſch, derſelbe Wille aber, welcher geſchieht, durchdringt, ſiegt, Erfolg hat, iſt und heißt Gott. So iſt Achilleus der Zorn des Beleidigten, der Wille, daß dem Beleidiger zur Strafe Uebles widerfahre, dieſer mit Erfolg gekrönte Wille aber iſt Zeus, der Weltregent. Der mißlungene Wille macht Verbrecher, Elende, Unglückliche, aber der gelungene Wille, der Erfolg, der bonus eventus — von den Römern ſcharfſinnig zur Gottheit gemacht, nur thörichter Weiſe zu einer beſondern, da er doch die Grundbedingung jeder Gottheit — macht gekrönte Häupter, Götter im Himmel und auf Erden. *Τὸ κρατοῦν γὰρ δύναμιν ἔχει θεοῦ* (Artemidor. Oneirocrit. 2, 69 und 36 ed. Reiff) „denn das, was herrſcht, was gilt, das gilt für Gott" — und zwar noch heute eben ſo gut wie zu Menanders Zeit, von dem dieſer Vers ſtammt.

Das Wort für die göttliche Wunſcherfüllung, welches in dem erſten förmlichen Gebete der Ilias 1, 41 vorkommt, iſt: *κραίνω — τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ* — an andern Orten auch *ἐπικραίνω* (*ἐπικραιαίνω*), welches vollführen, vollſtrecken, und Vollſtrecker, Haupt (von *κρᾶς*), Fürſt, Herrſcher ſein bedeutet. Heſychius: *κραίνουσι, πληροῦσι, παρέχουσι, τιμῶσι, βασιλεύουσι.* Minkwitz überſetzt es paſſend mit: „kröne mir dieſen

Wunſch.“ Wünſche erfüllen heißt Wünſche mächtig, geltend, herrſchend machen. Fürſt iſt nicht nur, wer Wünſche erfüllt, als Fürſt fühlt ſich auch der, dem Wünſche erfüllt werden. Voti compos von potis mächtig, vermögend ſein, ſagt der Römer von dem, dem ein Wunſch in Erfüllung gegangen. Stolz erhebt darum das Haupt die Freude über erfüllte Wünſche; demüthig läßt die Trauer über verſagte Wünſche den Kopf hängen, bei dem Hebräer das Geſicht fallen.

Doch das gewöhnlichſte Wort für die göttliche Thätigkeit der Wunſcherfüllung bei Homer iſt: τελέω, τελῶ (τελείω, τελειόω), verſtärkt ἐκτελέω, auch τελευτάω von dem Subſtantiv: τελευτή, wie τελέω von τέλος, und heißt ſeiner erſten Bedeutung nach: „zum Ziel oder Ende bringen, endigen, vollenden, vollführen, ins Werk richten, erfüllen oder in Erfüllung gehen laſſen.“ Es bezieht ſich dieſes ungemein häufig bei Homer vorkommende Wort faſt immer auf Etwas, was nur noch Gedanke, Glaube, Vorhaben, Wille, Wunſch — z. B. ἤδη γὰρ τετέλεσται ἃ μοι φίλος ἤθελε θυμός O. 13, 40 — Hoffnung oder Furcht, Traum (O. 19, 561), Schwur (z. B. J. 4, 161), Verſprechung oder Drohung iſt, und bedeutet, in die Sprache des Denkens überſetzt, dieſes nur Geſagte, Gedachte, Gewollte, Ge- oder Verwünſchte gegenſtändlich, ſinnlich, wirklich machen, kurz verwirklichen. Gleich das erſte Mal, wo dieſes Wort bei Homer vorkommt, in dem ſchon angeführten Zwiſchenſatz des fünften Verſes iſt es mit βουλή: Rath, Wille, Rathſchluß verbunden. Es wird allerdings, wie ſich übrigens von ſelbſt verſteht, dieſes Wort auch in Beziehung auf äußerliche Gegenſtände und Werke gebraucht, ſo z. B. ein Gemach, ein Bett (O. 23, 192. 199), ein Weg, ein Kleid (O. 2, 256. 98), ein Werk überhaupt, ἔργον, ἔργα vollendet, d. h. hier gemacht, gethan. Allein das Kleid, das

Bett, das Werk überhaupt iſt ja, ſo lange es noch nicht beendigt, fertig da ſteht, nur ein Gedachtes, Gewünſchtes, Gewolltes. Selbſt da, wo dieſes Wort ſich ſprachlich unmittelbar auf den Gegenſtand oder das Werk bezieht, ſteht doch oft bei Homer zugleich ausdrücklich ein das Denken oder Wünſchen bezeichnendes Wort dabei. So heißt es z. B.: „weil er das große Werk, das nie gehoffte, vollendet" ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ (O. 3, 275); ebendaſelbſt (V. 56): „achte nicht unwerth, uns anbetenden (flehenden, wünſchenden) hier ein jegliches Werk zu vollenden," ἡμῖν εὐχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα. So wird auch öfter zugleich von ihm Wort und Werk ἔπος und ἔργον (z. B. O. 4, 329. 3, 99) mit dieſem Worte verbunden. Ebenſo ſteht auch in der Theogonie Heſiods (170) dieſes Wort unmittelbar vor Werk ἔργον, aber im Optativ: τελέσαιμι und vorher ὑποσχόμενος, weil das Werk oder die That nur noch ein Verſprechen. So ſteht auch bei eben demſelben (402) das verſtärkte ἐκτελεῖν in Verbindung mit Verſprechen: „wie er verſprochen, vollbracht' er", ὥςπερ ὑπέστη, ἐξετέλεσσ'. Daſſelbe Wort, eben ſo das einfache, verbindet Heſiod ebendaſelbſt auch, wie Homer J. 4, 26. 57, mit Arbeit und Kampf, πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν (881), τελέσας σονόεντας ἀέθλους (994); aber mit Seufzern wünſcht der Menſch das Ende von Kampf und Arbeit herbei. So ſagt auch Homer höchſt naiv: „und kaum (mit Mühe) vollbrachte Kronion" nämlich die Eroberung Trojas, μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων (O. 3, 119); was man aber mit Mühe zu Stande bringt, das wünſcht man ſo ſchnell und leicht als möglich zu vollbringen.

Selbſt wenn dieſes Wort bei Homer von Naturgegenſtänden und Naturerſcheinungen gebraucht wird, wie wenn es z. B. heißt: τρίτον ἦμαρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ' Ἠώς, den dritten Tag vollen-

Wunſch." Wünſche erfüllen heißt Wünſche mächtig, geltend, herrſchend machen. Fürſt iſt nicht nur, wer Wünſche erfüllt, als Fürſt fühlt ſich auch der, dem Wünſche erfüllt werden. Voti compos von potis mächtig, vermögend ſein, ſagt der Römer von dem, dem ein Wunſch in Erfüllung gegangen. Stolz erhebt darum das Haupt die Freude über erfüllte Wünſche; demüthig läßt die Trauer über verſagte Wünſche den Kopf hängen, bei dem Hebräer das Geſicht fallen.

Doch das gewöhnlichſte Wort für die göttliche Thätigkeit der Wunſcherfüllung bei Homer iſt: τελέω, τελῶ (τελείω, τελειόω), verſtärkt ἐκτελέω, auch τελευτάω von dem Subſtantiv: τελευτή, wie τελέω von τέλος, und heißt ſeiner erſten Bedeutung nach: „zum Ziel oder Ende bringen, endigen, vollenden, vollführen, ins Werk richten, erfüllen oder in Erfüllung gehen laſſen." Es bezieht ſich dieſes ungemein häufig bei Homer vorkommende Wort faſt immer auf Etwas, was nur noch Gedanke, Glaube, Vorhaben, Wille, Wunſch — z. B. ἤδη γὰρ τετέλεσται ἃ μοι φίλος ἤθελε θυμός O. 13, 40 — Hoffnung oder Furcht, Traum (O. 19, 561), Schwur (z. B. Z. 4, 161), Verſprechung oder Drohung iſt, und bedeutet, in die Sprache des Denkens überſetzt, dieſes nur Geſagte, Gedachte, Gewollte, Ge- oder Verwünſchte gegenſtändlich, ſinnlich, wirklich machen, kurz verwirklichen. Gleich das erſte Mal, wo dieſes Wort bei Homer vorkommt, in dem ſchon angeführten Zwiſchenſatz des fünften Verſes iſt es mit βουλή: Rath, Wille, Rathſchluß verbunden. Es wird allerdings, wie ſich übrigens von ſelbſt verſteht, dieſes Wort auch in Beziehung auf äußerliche Gegenſtände und Werke gebraucht, ſo z. B. ein Gemach, ein Bett (O. 23, 192. 199), ein Weg, ein Kleid (O. 2, 256. 98), ein Werk überhaupt, ἔργον, ἔργα vollendet, d. h. hier gemacht, gethan. Allein das Kleid, das

Bett, das Werk überhaupt iſt ja, ſo lange es noch nicht beendigt, fertig da ſteht, nur ein Gedachtes, Gewünſchtes, Gewolltes. Selbſt da, wo dieſes Wort ſich ſprachlich unmittelbar auf den Gegenſtand oder das Werk bezieht, ſteht doch oft bei Homer zugleich ausdrücklich ein das Denken oder Wünſchen bezeichnendes Wort dabei. So heißt es z. B.: „weil er das große Werk, das nie gehoffte, vollendet" ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ (O. 3, 275); ebendaſelbſt (V. 56): „achte nicht unwerth, uns anbetenden (flehenden, wünſchenden) hier ein jegliches Werk zu vollenden," ἡμῖν εὐχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα. So wird auch öfter zugleich von ihm Wort und Werk ἔπος und ἔργον (z. B. O. 4, 329. 3, 99) mit dieſem Worte verbunden. Ebenſo ſteht auch in der Theogonie Heſiods (170) dieſes Wort unmittelbar vor Werk ἔργον, aber im Optativ: τελέσαιμι und vorher ὑποσχόμενος, weil das Werk oder die That nur noch ein Verſprechen. So ſteht auch bei eben demſelben (402) das verſtärkte ἐκτελεῖν in Verbindung mit Verſprechen: „wie er verſprochen, vollbracht' er", ὥςπερ ὑπέστη, ἐξετέλεσσ'. Daſſelbe Wort, eben ſo das einfache, verbindet Heſiod ebendaſelbſt auch, wie Homer Z. 4, 26. 57, mit Arbeit und Kampf, πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν (881), τελέσας σονόεντας ἀέθλους (994); aber mit Seufzern wünſcht der Menſch das Ende von Kampf und Arbeit herbei. So ſagt auch Homer höchſt naiv: „und kaum (mit Mühe) vollbrachte Kronion" nämlich die Eroberung Trojas, μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων (O. 3, 119); was man aber mit Mühe zu Stande bringt, das wünſcht man ſo ſchnell und leicht als möglich zu vollbringen.

Selbſt wenn dieſes Wort bei Homer von Naturgegenſtänden und Naturerſcheinungen gebraucht wird, wie wenn es z. B. heißt: τρίτον ἦμαρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ' Ἠώς, den dritten Tag vollen-

Wunſch.“ Wünſche erfüllen heißt Wünſche mächtig, geltend, herrſchend machen. Fürſt iſt nicht nur, wer Wünſche erfüllt, als Fürſt fühlt ſich auch der, dem Wünſche erfüllt werden. Voti compos von potis mächtig, vermögend ſein, ſagt der Römer von dem, dem ein Wunſch in Erfüllung gegangen. Stolz erhebt darum das Haupt die Freude über erfüllte Wünſche; demüthig läßt die Trauer über verſagte Wünſche den Kopf hängen, bei dem Hebräer das Geſicht fallen.

Doch das gewöhnlichſte Wort für die göttliche Thätigkeit der Wunſcherfüllung bei Homer iſt: τελέω, τελῶ (τελείω, τελειόω), verſtärkt ἐκτελέω, auch τελευτάω von dem Subſtantiv: τελευτή, wie τελέω von τέλος, und heißt ſeiner erſten Bedeutung nach: „zum Ziel oder Ende bringen, endigen, vollenden, vollführen, ins Werk richten, erfüllen oder in Erfüllung gehen laſſen.“ Es bezieht ſich dieſes ungemein häufig bei Homer vorkommende Wort faſt immer auf Etwas, was nur noch Gedanke, Glaube, Vorhaben, Wille, Wunſch — z. B. ἤδη γὰρ τετέλεσται ἃ μοι φίλος ἤθελε θυμός O. 13, 40 — Hoffnung oder Furcht, Traum (O. 19, 561), Schwur (z. B. Ι. 4, 161), Verſprechung oder Drohung iſt, und bedeutet, in die Sprache des Denkens überſetzt, dieſes nur Geſagte, Gedachte, Gewollte, Ge- oder Verwünſchte gegenſtändlich, ſinnlich, wirklich machen, kurz verwirklichen. Gleich das erſte Mal, wo dieſes Wort bei Homer vorkommt, in dem ſchon angeführten Zwiſchenſatz des fünften Verſes iſt es mit βουλή: Rath, Wille, Rathſchluß verbunden. Es wird allerdings, wie ſich übrigens von ſelbſt verſteht, dieſes Wort auch in Beziehung auf äußerliche Gegenſtände und Werke gebraucht, ſo z. B. ein Gemach, ein Bett (O. 23, 192. 199), ein Weg, ein Kleid (O. 2, 256. 98), ein Werk überhaupt, ἔργον, ἔργα vollendet, d. h. hier gemacht, gethan. Allein das Kleid, das

Bett, das Werk überhaupt iſt ja, ſo lange es noch nicht beendigt, fertig da ſteht, nur ein Gedachtes, Gewünſchtes, Gewolltes. Selbſt da, wo dieſes Wort ſich ſprachlich unmittelbar auf den Gegenſtand oder das Werk bezieht, ſteht doch oft bei Homer zugleich ausdrücklich ein das Denken oder Wünſchen bezeichnendes Wort dabei. So heißt es z. B.: „weil er das große Werk, das nie gehoffte, vollendet" *ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔποτε ἤλπετο θυμῷ* (O. 3, 275); ebendaſelbſt (V. 56): „achte nicht unwerth, uns anbetenden (flehenden, wünſchenden) hier ein jegliches Werk zu vollenden," *ἡμῖν εὐχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα.* So wird auch öfter zugleich von ihm Wort und Werk *ἔπος* und *ἔργον* (z. B. O. 4, 329. 3, 99) mit dieſem Worte verbunden. Ebenſo ſteht auch in der Theogonie Heſiods (170) dieſes Wort unmittelbar vor Werk *ἔργον*, aber im Optativ: *τελέσαιμι* und vorher *ὑποσχόμενος*, weil das Werk oder die That nur noch ein Verſprechen. So ſteht auch bei eben demſelben (402) das verſtärkte *ἐκτελεῖν* in Verbindung mit Verſprechen: „wie er verſprochen, vollbracht' er", *ὥςπερ ὑπέστη, ἐξετέλεσσ'*. Daſſelbe Wort, eben ſo das einfache, verbindet Heſiod ebendaſelbſt auch, wie Homer J. 4, 26. 57, mit Arbeit und Kampf, *πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν* (881), *τελέσας σονόεντας ἀέθλους* (994); aber mit Seufzern wünſcht der Menſch das Ende von Kampf und Arbeit herbei. So ſagt auch Homer höchſt naiv: „und kaum (mit Mühe) vollbrachte Kronion" nämlich die Eroberung Trojas, *μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων* (O. 3, 119); was man aber mit Mühe zu Stande bringt, das wünſcht man ſo ſchnell und leicht als möglich zu vollbringen.

Selbſt wenn dieſes Wort bei Homer von Naturgegenſtänden und Naturerſcheinungen gebraucht wird, wie wenn es z. B. heißt: *τρίτον ἦμαρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ' Ἠώς*, den dritten Tag vollen-

bete die ſchöngelockte Eos (O. 10, 144), ferner ebendaſelbſt (470): περὶ δ' ἤματα μακρὰ τελέσθη, „im Kreiſe vollendeten ſich die langen Tage"; ſo iſt damit die angegebene Bedeutung dieſes Wortes nicht aufgehoben, da dieſe Gegenſtände und Erſcheinungen ebenſowohl auf Seiten der Götter pſychologiſche Werke, als auf Seiten der Menſchen Gegenſtände von Wünſchen und Gebeten ſind. So heißt es z. B. bei Heſiod: „flehe zum irdiſchen Zeus und zur heiligen Demeter, daß vollendet ἐκτελέσ laſte (ſchwer, voll ſei, vor Schwere ſich beuge) der Demeter heilige Gabe." (Op. 466. ed. alt. Gottling.) So baten die Athener die Horen, ſie möchten die Gewächſe vollenden, vollkommen machen, ἐκτελεῖν τὰ φυόμενα. (Athenaeus 14. 8. 72. ed. Tauchnitz.) Wenn daher auf die Saat das Korn, auf die Blüthe die Frucht, auf den Embryo das Kind, auf Nacht Licht, auf Trockniß Regen, auf den Winter der Frühling folgt, ſo kommen auch hier nur längſt gehegte menſchliche Wünſche zum Vorſchein, zur Vollendung und Erfüllung. So ſagt z. B. Theokrit: „die langſamſten der Seligen ſind die holden Horen (die Göttinnen der Jahreszeiten), doch kommen ſie erſehnt, erwünſcht ποθεινα allen Sterblichen, immer etwas (nämlich Neues oder Liebes) bringend." (Id. 15, 104.) Die Horen heißen daher bei Homer vielerfreuend — μισθοῖο τέλος πολυγηθέες ὧραι ἐξέφερον (Il. 21, 450) — „freudenreich, weil ſie durch ihre regelmäßige Folge wie die Reife der Früchte, ſo auch die Erfüllung unſrer Wünſche und Hoffnungen herbeiführen ἐκφέρουσι. In τέλος ἐκφέρειν, die Vollendung, Verwirklichung bringen, d. h. den Zeitpunkt, wo der Lohn ganz verdient iſt und nun bezahlt werden ſoll, liegt dieſelbe Ideenverbindung, wie in τελεσφόρος ἐνιαυτός" (Fäſi), d. h. in dem das Ende bringenden, vollendenden Jahre.

Wie innig verwachſen das Wort Vollenden, τελεῖν, mit

was mein Herz vollbracht wünſcht", ὅσσα δέ μοι τέλεσθαι θυμὸς ἰμείρει, τέλεσον. „Zeus im Olymp erfülle den ſchicklichen Wunſch mir, τέλεσόν μοι καίριον εὐχήν, gib ſtatt der Uebel mir doch einiges Guten Genuß", ſagt Theognis (V. 341 Anthol. Lyr. Bergk), und einige Verſe ſpäter wünſcht er ſeinen Feinden den Tod und ſich den Beiſtand eines guten Dämons, der ihm dieß nach ſeinem Sinne oder Wunſch ausführen möge, ὅς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε. „Fremdling, ſagt Theokrit (Id. 25, 51 nach Voß), ein himmliſcher Gott iſt traun dein waltender Führer, ſo wird all dein Beginnen dir ſchnell nach Wunſche vollendet", ὥς τοι πᾶν ὅ θέλεις αἶψα χρέος ἐκτετέλεσται. In derſelben Bedeutung, wie bei den Dichtern, findet ſich auch das Wort bei den griechiſchen Proſaikern und zwar, ebenſowohl von Göttern als Menſchen gebraucht. „Vollziehe, was du beſchloſſen", τέλει τὰ δεδογμένα, ruft ein Theil der Zuſchauer bei Lucian dem Peregrinus zu, als er mit ſeiner freiwilligen Selbſtverbrennung zögerte (de Morte Peregrini 31. ed. Tauchnitz.). „Bei Gott ſtand der Ausgang davon (von dieſer Schlacht), nicht bei mir", ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί, ſagt Demoſthenes (de Cor. p. 68. ed. Tauchnitz.). „Gleich den mächtigſten Göttern hat auch (dieſer) Pan die Macht, die Gebete der Menſchen zu Ende zu führen, zu vollführen", ἄγειν ἐς τέλος, ſagt Pauſanias (8, 37, 8). Die Weiber der Eleer bäten einſt, wie derſelbe erzählt (5, 3, 3) die Athene um die Erfüllung eines überſchwenglich weiblichen oder mütterlichen Wunſches, und das Gebet, der Wunſch wurde ihnen erfüllt, ἥ τε εὐχὴ σφίσιν ἐτελέσθη. Selbſt noch im Neuen Teſtament findet ſich unter den Bedeutungen, in welchen hier τελέω — zum Theil auch τελειόω — vorkommt, die: „das Geſetz vollenden" (Jac. 2, 8), „die Lüſte des Fleiſches ἐπιθυμίαν σαρκός vollbringen"

doch ausgesprochen, daß er die menschlichen Wünsche verwirklicht, gleichwie Zeus, wenn er nicht Hektors Pläne ausführt, eben damit ja die Wünsche der Griechen erfüllt. Es ist daher dieses Wort da auch im Gebrauche, wo von den eignen Wünschen und Gedanken der Götter die Rede ist. Ein Beispiel von diesem Gebrauch ist gleich das: „so ward Zeus Wille vollendet", was auch O. 11, 294 steht. So heißt es auch bei Hesiod (Theog. 1002): *Διὸς νόος ἐξετελεῖτο*, und im Schild des Herakles Vers 36, wo von der Liebe des Zeus zur Alkmene die Rede ist: er vollendete (erfüllte, befriedigte) sein Verlangen, *τέλεσεν δ' ἄρ' ἐέλδωρ*.

Nicht nur bei Homer und Hesiod, auch bei den spätern Griechen wird dieses Zeitwort, eben so das Substantiv: *τέλος* — freilich hier eben so wenig ausschließlich, wie dort — zur Bezeichnung der göttlichen Wunscherfüllung gebraucht. „Wenn aber unser Vorhaben Zeus erfüllte", *αἰ δὲ κ' ἄμμι Ζεὺς τελέσῃ νοήμα*, heißt es z. B. in einem Fragment des lyrischen Dichters Alcäus (A. Reliquiae Matthiae 15). „Erhört ihr Götter, betet der Chor in den Sieben gegen Theben bei Aeschylos, und vollendet unsre gerechten Bitten", *δικαίας λιτὰς ἡμετέρας τελεῖθ'* (585 ed. Bothe). „Nun hoffe ich zwar, sagt Pindar (Ol. 13, 141), bei Gott aber steht das Ende, der Ausgang, die Ausführung, die Entscheidung" (Pape), *ἐν θεῷ γε μὰν τέλος*. Wie hier das Substantiv *τέλος* Ziel, Ende, „errungenes Ziel, Erfolg des Strebens, Gewährung der Wünsche" (Fäsi zur Odyssee 9, 5) mit Hoffen *ἔλπομαι*, so steht es bei Homer O. 17, 496 mit *ἀρά* Wunsch (Gebet), Verwünschung in Verbindung; *εἰ γὰρ ἐπ' ἀρῇσιν τέλος ἡμετέρῃσι γένοιτο*, „o! wenn doch nach unserm Wunsch es geschähe." „Löse mich, sagt Sappho in ihrem schönen Melos an Aphrodite, aus schweren Sorgen, vollbringe,

was mein Herz vollbracht wünſcht", *ὅσσα δέ μοι τέλεσθαι θυμὸς ἰμείρει, τέλεσσον.* „Zeus im Olymp erfülle den ſchicklichen Wunſch mir, *τέλεσόν μοι καίριον εὐχήν*, gib ſtatt der Uebel mir doch einiges Guten Genuß", ſagt Theognis (V. 341 Anthol. Lyr. Bergk), und einige Verſe ſpäter wünſcht er ſeinen Feinden den Tod und ſich den Beiſtand eines guten Dämons, der ihm dieß nach ſeinem Sinne oder Wunſch ausführen möge, *ὅς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε.* „Fremdling, ſagt Theokrit (Id. 25, 51 nach Voß), ein himmliſcher Gott iſt traun dein waltender Führer, ſo wird all dein Beginnen dir ſchnell nach Wunſche vollendet", *ὥς τοι πᾶν ὃ θέλεις αἶψα χρέος ἐκτετέλεσται.* In derſelben Bedeutung, wie bei den Dichtern, findet ſich auch das Wort bei den griechiſchen Proſaikern und zwar, ebenſowohl von Göttern als Menſchen gebraucht. „Vollziehe, was du beſchloſſen", *τέλει τὰ δεδογμένα*, ruft ein Theil der Zuſchauer bei Lucian dem Peregrinus zu, als er mit ſeiner freiwilligen Selbſtverbrennung zögerte (de Morte Peregrini 31. ed. Tauchnitz.). „Bei Gott ſtand der Ausgang davon (von dieſer Schlacht), nicht bei mir", *ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί*, ſagt Demoſthenes (de Cor. p. 68. ed. Tauchnitz.). „Gleich den mächtigſten Göttern hat auch (dieſer) Pan die Macht, die Gebete der Menſchen zu Ende zu führen, zu vollführen", *ἄγειν ἐς τέλος*, ſagt Pauſanias (8, 37, 8). Die Weiber der Eleer bäten einſt, wie derſelbe erzählt (5, 3, 3) die Athene um die Erfüllung eines überſchwenglich weiblichen oder mütterlichen Wunſches, und das Gebet, der Wunſch wurde ihnen erfüllt, *ἥ τε εὐχὴ σφίσιν ἐτελέσθη.* Selbſt noch im Neuen Teſtament findet ſich unter den Bedeutungen, in welchen hier *τελέω* — zum Theil auch *τελειόω* — vorkommt, die: „das Geſetz vollenden" (Jac. 2, 8), „die Lüſte des Fleiſches *ἐπιθυμίαν σαρκός* vollbringen"

(Gal. 5, 17), „es wird alles vollendet werden, das geſchrieben iſt durch die Propheten“ (Luc. 18, 31), „vollendet werden die Worte Gottes“ (Offenb. 17, 17), *τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ* [12]; „mit den ſieben letzten Plagen iſt vollendet der Zorn Gottes“ (Offenb. 15, 1), *ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ*. Luther überſetzt hier: vollendet, andere: geendigt; aber der Zorn iſt nur geendigt, weil vollendet, weil die göttliche Straf- oder Rachegierde nun befriedigt, erfüllt iſt. Vitringa in ſeiner *Ἀναλύσις* Apocalypsios 1719. S. 678 citirt daher zu dieſer Stelle Klagel. 4, 11: „der Herr hat ſeinen Grimm vollbracht, er hat ſeinen grimmigen Zorn ausgeſchüttet“, כִּלָּה יְהוָה אֶת חֲמָתוֹ consummavit Jehova excandescentiam suam: Sept. *συνετέλεσε Κύριος θυμὸν αὐτοῦ*.

Es iſt jedoch gar nicht nothwendig, daß ſich der Menſch im Verhältniß zu den Göttern immer auf die eben angeführte Weiſe ausdrücke. Statt des Wunſches kann er nur den Gegenſtand deſſelben ausſprechen und daher auf Seiten der Götter ein dieſem Gegenſtand entſprechendes Zeitwort ſetzen, ohne daß dadurch dem Sinn oder der Sache nach ein Unterſchied entſteht. So iſt es z. B. dem Sinn nach ganz eins, ob ich ſage, wie in den angeführten Stellen der Odyſſee: erfülle mir den Wunſch der Heimkehr, oder ſage: mache, daß ich heimkehre, laß mich heimkehren, gib mir die Heimkehr, wie es z. B. bei Homer heißt: „dann verleihen dir die Götter die Heimfahrt, welche du wünſchſt“ oder vorhaſt, *καὶ τότε τοι δώσουσιν ὁδὸν θεοὶ ἣν σὺ μενοινᾷς* (O. 4, 480). So wird auch in den ſogenannten homeriſchen Hymnen gewöhnlich das Wort *δίδωμι*: geben, gewähren, erlauben gebraucht, ſo in den Hymnen an Herakles und Hephäſtos: „gib Tugend (Tüchtigkeit, Tapferkeit) und Glück“, *ὄλβον* (Wohlſtand, Segen), an Aphrodite: „gib lieblichen Ge-

ſang", an Athene: „gib Glück und Glückſeligkeit." In der Bibel heißt es ſogar nach Luther's wörtlicher Ueberſetzung 1. Sam. 1, 27: „nun hat der Herr meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat" ſtatt das, was ich von ihm bat. Geben, dare brauchten auch die Römer in ihren Gebeten und Wünſchen. „Gebt, was wir flehen", date quae precamur, heißt es in Horazens ſäculariſchem Geſang; „o mögen dir die Götter viel Gutes geben", o multa tibi Di dent bona; „die Götter mögen dir geben alles, was du nur wünſcheſt", Di tibi dent quaecunque optes oder quae velis — eine bei Plautus ſehr oft vorkommende Wunſchform — „ſo viel Gutes, heißt es auch bei ihm im Pſeudolus (A. 4. Sc. 1. 25), mögen dir die Unſterblichen geben, als du dir ſelbſt wünſcheſt", tantum tibi boni Di immortales duint, quantum tu tibi optes, gleichwie auch Odyſſeus der Nauſikaa wünſcht: „mögen die Götter dir ſchenken, ſo viel dein Herz nur begehret", σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς (O. 6, 180). Sie brauchten aber auch das Wort facere, machen, thun: Di faciant, ut sit temeraria nostra querela (Ovid. Trist. V. 13, 17), „machen, geben die Götter, daß ich keinen Grund zu klagen habe"; „die Götter mögen dir wohlthun", Dii tibi faciant bene, „ſo mögen es die Götter machen", ita Dii faciant, ita Dii faxint, oder auch utinam Dii ita faxint (Brissonius de Formulis C. I.), nämlich ſo, wie du mir wünſcheſt oder ich mir ſelber wünſche.

Es verſteht ſich ferner von ſelbſt, daß, da die Götter ſelbſt wieder als wünſchende, verlangende, eigenſinnige, eigenwillige, perſönliche, kurz menſchliche Weſen vorgeſtellt werden, alle ſowohl äußerlichen als innerlichen Bedingungen und Zeichen der menſchlichen Bitt- oder Wunſchgewährung auch bei den göttlichen Wunſcherfüllungen angewandt und ſtatt dieſer geſetzt werden können. Dergleichen Ausdrücke ſind z. B.: Gott nickt oder

winkt zu, κατα- oder ἐπινεύει, annuit — ein Wort, von deſſen Stamm nuo, nutus ſchon Varro de lingua lat. C. 6. das Wort numen: Wink, Befehl, imperium, Wille, Macht, Gottheit, Gott ableitet —; Gott hört, anhört, erhört ἀκούει, ἐπακούει, κλύει, audit, שָׁמַע; Gott „läßt ſich erbitten" (1. Moſ. 25, 21) — עָתַר im Kal beten, bitten, orare, im Niphal exorari; — Gott „läßt ſein Ohr aufmerken" (Pſalm 10, 17) — Hiphil von הַקְשִׁיב nach Geſenius eigentlich: „die Ohren ſpitzen", nach Früheren „das Ohr neigen oder putzen"; — Gott „ſieht mein Elend an" (1. Sam. 1, 11) — רָאָה ſehen, videre mit der Präpoſition בְּ anſehen, ſich umſehen nach etwas, berückſichtigen, respicere, alſo rationem ejus habere, adeoque concedere, quod petit, Clericus Comment. zu dieſer Stelle; weitere Beiſpiele ſ. Glassii Philol. sacr. ed. Dathe 1776. p. 964; — Gott „antwortet" auf die Stimme oder den Ruf des Menſchen (Pſ. 3, 5) עָנָה respondit, exaudivit. Aber alle dieſe und ähnliche Redensarten ſind nur perſönliche, ſinnliche, umſtändliche Zeichen und Ausdrücke der göttlichen Wunſcherfüllung.

Uebrigens bleiben auch die Hebräer nicht bei dieſen äußerlichen Zeichen ſtehen, ſondern dringen ins Herz der Sache ein. So heißt es z. B.: „Jehovah erfülle oder wird erfüllen יְמַלֵּא alle deine Bitten" (Pſ. 20, 6); „das Verlangen ſeines Herzens haſt du ihm gegeben oder gewährt, und das Begehren ſeiner Lippen nicht gehemmt", verhindert, d. h. verweigert (Pſ. 21, 3); „Gott thut" — יַעֲשֶׂה von עָשָׂה arbeiten, durch Arbeit hervorbringen, machen, verfertigen, hervorbringen, ſchaffen, zeugen, thun, ein Wort, das auch von Gott in Beziehung auf ſeinen eignen Willen gebraucht wird Pſ. 115, 3. 135, 6 — „Gott thut alſo der ihn Fürchtenden Willen" רָצוֹן (Pſ. 145, 19). Dieſes Wort bedeutet: Wohlgefallen, Luſt, Gefallen, Gunſt, Gnade, und ſteht in dem-

ſelben Pſalm Vers 16, wo es heißt: „Du machſt ſatt, ſättigſt", d. h. „erfüllſt alles was lebt mit Wohlgefallen", wie Luther, „mit Luſt, mit dem, was ſie wünſchen", wie de Wette, mit „Gnade", wie E. Meier, „mit Wohlthaten", beneficia, wie Geſenius, mit Segen, benedictione, oder mit dem, was ſie wünſchen, optatis oder prouti optant, wie ältere lateiniſche Ueberſetzer überſetzen. Es iſt aber, wenn auch nicht von dem engherzigen Standpunkt der Theologie, doch von dem univerſelleren und höheren Standpunkt der Anthropologie aus, völlig einerlei, ob man (objectiv) mit Gnade oder (ſubjectiv) mit Luſt, mit Segen oder mit Wunſch überſetzt; denn daſſelbe, was die Luſt, iſt die Gnade, nur vergegenſtändlicht als die Urſache der Luſt. Freude macht nur Andern, wer ſelber Freude an der Freude hat, im Beglücken glücklich iſt. Indem Gott die Wünſche der lebendigen Weſen erfüllt, erfüllt er ſeinen eignen Wunſch, das Verlangen, daß ihr Verlangen geſtillt werde, denn er iſt, wie es wenigſtens in eben demſelben Pſalm V. 9 heißt, Allem gut טוֹב, und „wünſcht", will חָפֵץ nicht nur, wie es in dem Rachepſalm 35, 27 heißt, das Heil ſeines Dieners, ſondern das Heil aller ſeiner Geſchöpfe, denn über alle ſeine Werke iſt, erſtreckt ſich ſein Erbarmen רַחֲמָיו — ein, nebenbei bemerkt, herrliches, tief materialiſtiſches Wort, denn es kommt her von רֶחֶם Bärmutter, Mutterleib und bedeutet die Eingeweide, als Sitz der Sympathie, des Mitleidens, der Liebe, dann dieſe ſelbſt, das neuteſtamentliche σπλάγχνα. „Gnädig und Barmherzig" gehört aber zuſammen. Das Wort ἔλεος, ἐλεέω im N. T. vereint beides in ſich. Gnade folgt auf Barmherzigkeit, wie Freuden auf Leiden, auf Mitleiden. Das griechiſche Wort für Gnade bedeutet urſprünglich Freude χάρις: χαρά.

Was die Gebete, daſſelbe ſagen, ja noch freimüthiger, die bloßen Wünſche, welche zu ihrem Lieblingsausdruck die Götter

haben, wie schon aus den so eben angeführten Wünschen der Römer erhellt. Gleich der erste Wunsch, der in der Ilias ausgesprochen wird, lautet: θεοὶ δοῖεν 1, 18, geben die Götter, daß ihr Priamos Stadt zerstört! Der Mensch nimmt aber eben nur deßwegen die Götter zum Ausdruck seiner Wünsche, weil der innigste Wunsch des Wunsches seine Erfüllung, diese aber die Sache, die Verrichtung, die τιμή der Götter ist, obgleich der Wunsch so sehr die Götter mit sich verschmilzt, so sehr ihr Wesen in sich auflöst, daß selbst die hoffnungslosen Wünsche, die Wünsche, die sich bewußt sind, nur Wünsche zu sein und bleiben, eben so die Wünsche, die nicht einmal einen selbstständigen Satz bilden, die sich nur in Ausrufungswörtern kundgeben, — z. B. mehercule, d. i. ita me Hercules juvet — mit oder durch Gott ausgedrückt werden. Eben deßwegen, weil die Götter, als Ausdrücke von Wünschen, auch nur die Bedeutung von Wünschen haben, der Gott im Wunsche sich nicht von einem bloßen Utinam, d. h. „Wollte Gott", „Wie wünschte ich", Dii faxint, Velim [13] unterscheidet, kann auch der Wunsch unbeschadet seines Sinnes das Wort Gott entbehren. So werden die Wünsche bei Homer und anderwärts oft nur mit einem bloßen O wenn! O daß! ausgedrückt. Die Römer sagten, wenn sie Einem Böses wünschten: male tibi Dii faciant, aber auch bloß: male sit oder quae res tibi male vertat; wenn sie ein nach ihrer Meinung übles Anzeichen von sich wegwünschten: Dii omen avertant, Jupiter omen avertat, aber auch bloß: procul omen abesto; procul sit omen (Brissonius a. a. O.); wenn Jemand nieste: Salve! sei gesund oder glücklich! wie die Juden: „gutes Leben" wünschten: טוֹבִים חַיִּים (Buxtorf עֲטִישָׁה), während die Griechen sagten: Ζεῦ σῶσον, gleich dem deutschen: „Gott gesegne, Gott helf!" So sagten auch die Hebräer, wenn sie Jemand Gutes, Glück wünsch-

ten: „Jehovah (ſei) mit Dir“, aber auch: „Friede (Heil, Wohl) Dir!“ εἰρήνη ὑμῖν im Neuen Teſtament, gleichwie auch die Römer Salutem, Heil, Wohlſein, die Griechen χαῖρε, Freude Dir oder Freue Dich! wünſchten. Aber es iſt ganz gleichgültig, ob theiſtiſch oder atheiſtiſch der Wunſch ſich ausdrückt. In jedem Wunſch ſteckt ein Gott, aber auch in oder hinter jedem Gott nur ein Wunſch.

Zwiſchen Gebet und Wunſch iſt übrigens kein anderer Unterſchied, als daß das Gebet ein unmittelbar an die Götter ſelbſt gerichteter, in Form einer Bitte ausgeſprochener, daher mit Demüthigungen und Ehrfurchtsbezeugungen, wenn es ein beſonders wichtiger Gegenſtand iſt, mit Opfern, Spenden, Verbindlichkeiten, Gelübden verbundener Wunſch iſt. So betete z. B. Hanna die Mutter Samuels zum Herrn und weinete und gelobte ein Gelübde und ſprach: „Herr Zebaoth, wirſt du deiner Magd einen Sohn geben, ſo will ich ihn dem Herrn (d. h. dir) geben ſein Lebenlang.“ (1. Sam. 1, 10. 11.) So flehte in der Ilias die troiſche Prieſterin Theano zur Pallas Athene gelobend, ihr zwölf Kühe zu opfern, wenn ſie ſich der Trojer erbarmte. (6, 304 bis 10.) Wunſch oder Gebet und Gelübde ſind bekanntlich ſo innig mit einander verbunden im Sinne des Alterthums, daß bei den Griechen und Römern dieſelben Worte: εὔχομαι, προσεύχομαι, εὐχή, εὐχωλή, voveo, votum Wünſchen und Geloben bedeuten. Aber eben ſo wird auch Wünſchen und Bitten, Beten mit denſelben Worten bezeichnet. Das eben erwähnte εὔχομαι z. B. bedeutet geloben (auch ſich rühmen), beten, wünſchen, eben ſo ἀράομαι bitten, flehen, wünſchen, auch verwünſchen, precor bitten, wünſchen, verwünſchen, beten. Statt beten orare oder bitten die Götter precari a diis ſagen die Römer auch: wünſchen oder erwünſchen von den Göttern, oder bloß wünſchen. Du haſt

erhört, ſagt Plinius im Schlußgebet ſeines Panegyricus an den capitoliniſchen Jupiter, unſre Gebete gegen einen ſchlechten Fürſten, erhöre nun auch unſre Wünſche für einen Fürſten, der das gerade Gegentheil davon iſt. Hier ſteht zwar das Wünſchen optare dem imprecari entgegen, welches Fluchen bedeutet — ſo überſetzt es auch Schäfer — aber der Fluch iſt ja ſeinem urſprünglichen Sinn nach auch ein Gebet, auch ein an die Götter gerichteter Wunſch, daher preces: Gebet, Bitte, auch Verfluchung bedeutet, und imprecari kommt ja ſelbſt her von precari, wie der deutſche Fluch von Flehen (Clauberg, Ars Etym. 1663, p. 39). „Dieß wünſch ich für euch, ſagt Ovid in ſeinen Faſten (1, 695) am Schluß eines Gebetes an Ceres und Tellus, dieß wünſcht euch optate ihr Bauern, und die beiden Göttinnen mögen dieſe Bitten oder Wünſche preces giltig, wirklich machen, efficiatque ratas utraque diva preces. Alſo ſollen ſich die Menſchen nichts wünſchen? wirft ſich Juvenal ein in der 10. Satyre (346), nachdem er die Thorheit der menſchlichen Wünſche gezeigt. Nein! antwortet er darauf, aber ſie ſollen nur beten, daß ein geſunder Sinn in einem geſunden Leibe ſei. Orandum est, aber es könnte eben ſo gut ſtehen: optandum est. Auch bei Cicero kommt die Redensart vor: etwas von den Göttern erwünſchen, a Diis immortalibus optare. (Nizolius, Thes. Cic. unter opto und voveo.) Die Bitte iſt übrigens ſo unzertrennlich vom Wunſche, daß auch da, wo wie bei den hebräiſchen Worten, welche ein Suchen, Fragen, Fordern, Bitten ausdrücken, wie z. B. בָּקַשׁ, in den Lexiken wenigſtens gewöhnlich das Wort Wunſch fehlt, doch die Sache nicht fehlt, denn man ſucht, verlangt, erbittet ſich nur, was man begehrt und wünſcht. Daher heißt im Griechiſchen δέομαι bedürfen, nöthig haben, verlangen, wünſchen, bitten, δέησις Bedürfniß, Bitte. Und im Hebräiſchen bedeutet נָפַח Blaſen wer-

fen, oder wallen, kochen machen, dann durch Uebertragung auf Wallungen des Gemüths, Begehrens, erſuchen, bitten, chald. בְּעָא, davon בָּעוּ Bitte, Daniel (6, 8): „eine Bitte bitten von Gott und Menſchen“. (Burtorf und Geſenius.)

Zwiſchen Bitten und Beten iſt aber kein anderer Unterſchied, als daß der Sprachgebrauch das Wort Beten, Gebet allein auf die an die Gottheit gerichteten Bitten beſchränkt hat. Wenn man die mit dem Gebete verbundenen Demüthigungen, das Hände-Ausſtrecken, das Kniebeugen, das ſich zu Boden Werfen zum Unterſchied des Gebets von der Bitte machen will, ſo vergißt man, daß auch die bloße Bitte dieſe demüthigende, ſelbſt zu Boden werfende Gewalt über den Menſchen ausübt, daß es auch fußfällige Bitten gibt. Das hebräiſche Wort שָׁחָה bedeutet im Hithpael ſich beugen, niederknieen, zu Boden werfen, anbeten, adorare, προσκυνεῖν; aber daſſelbe Wort mit demſelben Sinn wird auch gebraucht von den Selbſterniedrigungen und Demüthigungen vor Vornehmen, Mächtigen, alſo vor ſolchen, an die man ſich nach unſerm Sprachgebrauch nicht mit Gebeten, ſondern Bitten oder Bittgeſuchen wendet. [14] So „neigete ſich Jakob ſiebenmal auf die Erde“ vor Eſau, um durch dieſe Demuthsbezeugungen ſich die Gnade ſeines Herrn Bruders zu erwerben, ſo fielen die Brüder Joſephs vor ihm nieder zur Erde auf ihr Antlitz, wie Luther dieſes Wort hier überſetzt, als ſie nach Aegypten gekommen waren, um von ihm, dem damaligen Herrn des Landes, Getreide zu kaufen. (1. Moſ. 42, 6.) Ἱκετεύω heißt im Griechiſchen flehentlich bitten, aber das Wort gilt eben ſo, wie das ihm entſprechende lateiniſche supplico (von supplex, niederknieend, fußfällig), nicht nur vor Göttern, ſondern auch vor Menſchen, nicht nur von Gebeten, ſondern auch von Bitten. Der flehentlich Bittende umfaßte eben ſo die Kniee der Menſchen, als die der Götter. Als

Priamos ſich vom Achilleus die Leiche ſeines Sohnes erbat, „umſchlang er die Knie und küßte die Hände“ (Il. 24, 478), wie man auch die Hände der Götterſtatuen zu küſſen pflegte. In den Knieen der Menſchen, ſagt daher Plinius (Nat. Hist. l. 11, c. 45, S. 103), liegt eine gewiſſe Heiligkeit, nach der Beobachtung der Völker. Dieſe berühren die Schutzflehenden, zu dieſen ſtrecken ſie die Hände aus, dieſe verehren ſie wie Altäre, d. h. wie Schutz- und Zufluchtsorte.

6.

Das Urphänomen der Religion.

Die Götter ſind Erſcheinungen, die kommen und verſchwinden — Erſcheinungen, gleichgültig, ob ſie außer dem Menſchen oder im Menſchen, ob ſie in Perſon oder in ihren Wirkungen oder nur im Glauben, in der Vorſtellung erſcheinen; denn auch das religiöſe Feſt (ſ. E. Spanhemii Observ. in Callim. H. ad Apoll. v. 7 u. 13), das Opfer, das Gebet ſind Theophanien oder Göttererſcheinungen. „Wenn die Götter, ſagt der Kaiſer Mark Antonin, ſich um Niemand bekümmern, eigentlich ſich berathen, Beſchluß faſſen, ſo [15] wollen wir weder opfern, noch beten, noch ſchwören, noch ſonſt was thun, was wir nur in der Vorausſetzung thun, daß die Götter uns gegenwärtig ſind und mit uns leben.“ *ἅπερ ἕκαστα ὡς πρὸς παρόντας καὶ συμβιοῦντας τοὺς θεοὺς πράσσομεν.* (*Εἰς Ἑαυτ.* 6, 44.) „Von Alters her, ſagt der Phäakenkönig in der Odyſſee (7, 201), erſcheinen ja ſichtbare Götter Uns, wann wir ſie ehren mit heiligen Feſthekatomben“. Wenn man auch dieſe Aeußerung nur als einen Vorzug der Phäaken als eines gottverwandten Volks an-

ſen, oder wallen, kochen machen, dann durch Uebertragung auf Wallungen des Gemüths, Begehrens, erſuchen, bitten, chald. בְּעָא, davon בָּעוּ Bitte, Daniel (6, 8): „eine Bitte bitten von Gott und Menſchen“. (Burtorf und Geſenius.)

Zwiſchen Bitten und Beten iſt aber kein anderer Unterſchied, als daß der Sprachgebrauch das Wort Beten, Gebet allein auf die an die Gottheit gerichteten Bitten beſchränkt hat. Wenn man die mit dem Gebete verbundenen Demüthigungen, das Hände-Ausſtrecken, das Kniebeugen, das ſich zu Boden Werfen zum Unterſchied des Gebets von der Bitte machen will, ſo vergißt man, daß auch die bloße Bitte dieſe demüthigende, ſelbſt zu Boden werfende Gewalt über den Menſchen ausübt, daß es auch fußfällige Bitten gibt. Das hebräiſche Wort שָׁחָה bedeutet im Hithpael ſich beugen, niederknieen, zu Boden werfen, anbeten, adorare, προσκυνεῖν; aber daſſelbe Wort mit demſelben Sinn wird auch gebraucht von den Selbſterniedrigungen und Demüthigungen vor Vornehmen, Mächtigen, alſo vor ſolchen, an die man ſich nach unſerm Sprachgebrauch nicht mit Gebeten, ſondern Bitten oder Bittgeſuchen wendet. [14] So „neigete ſich Jakob ſiebenmal auf die Erde“ vor Eſau, um durch dieſe Demuthsbezeugungen ſich die Gnade ſeines Herrn Bruders zu erwerben, ſo fielen die Brüder Joſephs vor ihm nieder zur Erde auf ihr Antlitz, wie Luther dieſes Wort hier überſetzt, als ſie nach Aegypten gekommen waren, um von ihm, dem damaligen Herrn des Landes, Getreide zu kaufen. (1. Moſ. 42, 6.) Ἱκετεύω heißt im Griechiſchen flehentlich bitten, aber das Wort gilt eben ſo, wie das ihm entſprechende lateiniſche supplico (von supplex, niederknieend, fußfällig), nicht nur vor Göttern, ſondern auch vor Menſchen, nicht nur von Gebeten, ſondern auch von Bitten. Der flehentlich Bittende umfaßte eben ſo die Kniee der Menſchen, als die der Götter. Als

(Gal. 5, 17), „es wird alles vollendet werden, das geſchrieben iſt durch die Propheten“ (Luc. 18, 31), „vollendet werden die Worte Gottes“ (Offenb. 17, 17), *τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ* [12]; „mit den ſieben letzten Plagen iſt vollendet der Zorn Gottes“ (Offenb. 15, 1), *ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ*. Luther überſetzt hier: vollendet, andere: geendigt; aber der Zorn iſt nur geendigt, weil vollendet, weil die göttliche Straf- oder Rachbegierde nun befriedigt, erfüllt iſt. Vitringa in ſeiner *Ἀναλυσις* Apocalypsios 1719. S. 678 citirt daher zu dieſer Stelle Klagel. 4, 11: „der Herr hat ſeinen Grimm vollbracht, er hat ſeinen grimmigen Zorn ausgeſchüttet“, כִּלָּה יְהוָה אֶת חֲמָתוֹ consummavit Jehova excandescentiam suam: Sept. *συνετέλεσε Κύριος θυμὸν αὐτοῦ*.

Es iſt jedoch gar nicht nothwendig, daß ſich der Menſch im Verhältniß zu den Göttern immer auf die eben angeführte Weiſe ausdrücke. Statt des Wunſches kann er nur den Gegenſtand deſſelben ausſprechen und daher auf Seiten der Götter ein dieſem Gegenſtand entſprechendes Zeitwort ſetzen, ohne daß dadurch dem Sinn oder der Sache nach ein Unterſchied entſteht. So iſt es z. B. dem Sinn nach ganz eins, ob ich ſage, wie in den angeführten Stellen der Odyſſee: erfülle mir den Wunſch der Heimkehr, oder ſage: mache, daß ich heimkehre, laß mich heimkehren, gib mir die Heimkehr, wie es z. B. bei Homer heißt: „dann verleihen dir die Götter die Heimfahrt, welche du wünſcheſt“ oder vorhaſt, *καὶ τότε τοι δώσουσιν ὁδὸν θεοὶ ἣν σὺ μενοινᾷς* (O. 4, 480). So wird auch in den ſogenannten homeriſchen Hymnen gewöhnlich das Wort *δίδωμι*: geben, gewähren, erlauben gebraucht, ſo in den Hymnen an Herakles und Hephäſtos: „gib Tugend (Tüchtigkeit, Tapferkeit) und Glück“, *ὄλβον* (Wohlſtand, Segen), an Aphrodite: „gib lieblichen Ge-

ſang", an Athene: „gib Glück und Glückſeligkeit." In der Bibel heißt es ſogar nach Luther's wörtlicher Ueberſetzung 1. Sam. 1, 27: „nun hat der Herr meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat" ſtatt das, was ich von ihm bat. Geben, dare brauchten auch die Römer in ihren Gebeten und Wünſchen. „Gebt, was wir flehen", date quae precamur, heißt es in Horazens ſäculariſchem Geſang; „o mögen dir die Götter viel Gutes geben", o multa tibi Di dent bona; „die Götter mögen dir geben alles, was du nur wünſcheſt", Di tibi dent quaecunque optes oder quae velis — eine bei Plautus ſehr oft vorkommende Wunſchform — „ſo viel Gutes, heißt es auch bei ihm im Pſeudolus (A. 4. Sc. 1. 25), mögen dir die Unſterblichen geben, als du dir ſelbſt wünſcheſt", tantum tibi boni Di immortales duint, quantum tu tibi optes, gleichwie auch Odyſſeus der Nauſikaa wünſcht: „mögen die Götter dir ſchenken, ſo viel dein Herz nur begehret", σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς (O. 6, 180). Sie brauchten aber auch das Wort facere, machen, thun: Di faciant, ut sit temeraria nostra querela (Ovid. Trist. V. 13, 17), „machen, geben die Götter, daß ich keinen Grund zu klagen habe"; „die Götter mögen dir wohlthun", Dii tibi faciant bene, „ſo mögen es die Götter machen", ita Dii faciant, ita Dii faxint, oder auch utinam Dii ita faxint (Brissonius de Formulis C. I.), nämlich ſo, wie du mir wünſcheſt oder ich mir ſelber wünſche.

Es verſteht ſich ferner von ſelbſt, daß, da die Götter ſelbſt wieder als wünſchende, verlangende, eigenſinnige, eigenwillige, perſönliche, kurz menſchliche Weſen vorgeſtellt werden, alle ſowohl äußerlichen als innerlichen Bedingungen und Zeichen der menſchlichen Bitt- oder Wunſchgewährung auch bei den göttlichen Wunſcherfüllungen angewandt und ſtatt dieſer geſetzt werden können. Dergleichen Ausdrücke ſind z. B.: Gott nickt oder

die Götter fix und fertig ſind, ſich dieſes Verhältniß umkehrt, die leibliche oder perſönliche Göttererſcheinung ſich nicht auf den Götterglauben, ſondern umgekehrt ſich dieſer auf jene ſtützt.

Der Inhalt der geiſtigen Theophanien, der Gebete, Opfer, Feſte iſt aber zuletzt nur entweder Dank oder Bitte: — Dank, Lob, Preis für erfüllte Wünſche, empfangene Wohlthaten — Bitte um Erfüllung von Wünſchen, deren Gegenſtand entweder ein wirkliches Gut iſt, oder die Abwendung eines Uebels oder, wie in den Sühn- und Schuldopfern, den Buß- und Verſöhnungsfeſten, die Beſchwichtigung des göttlichen Zorns, als des urſächlichen Uebels. Aber dem Loblied geht das Klagelied, dem Dank die Bitte, dem erfüllten Wunſch der leere, bloße Wunſch voraus, wie die Saat der Ernte, die Braut der Mutter, der Durſt dem Trunk.

Der Wunſch iſt die Urerſcheinung der Götter. Wo Wünſche entſtehen, erſcheinen, ja entſtehen die Götter. Selbſt in der Ilias, die doch dem hiſtoriſchen oder vielmehr für uns vorgeſchichtlichen Urſprung der Götter ſo ferne bereits ſtand, die ſchon eine reiche Götter- und Mythenwelt vor ſich hatte, iſt doch von dem Wahrheitsinſtinkt des Dichters das Urphänomen der Religion dadurch ausgeſprochen oder errathen, daß gleich die erſte eigentliche Theophanie in derſelben, der zürnende Gott Apollo nur die ſinnliche Erſcheinung und Verwirklichung eines ausdrücklichen Wunſches, des prieſterlichen Rachewunſches iſt, gleichwie auch gleich in der erſten Olympiſchen Ode Pindars der Gott gleichzeitig mit dem Wunſche zum Vorſchein kommt. „Dem Meere nahe dann tretend dem grauen, allein in der Dämmrung rief er an (ἄπνευε d. h. ἐφώνει. προσεκαλεῖτο. τουτέστιν ηὔξατο τῷ Ποσειδῶνι Schol. Pind. Carm. ed. Beckius) den rauſchenden, guten Lenker des Dreizacks. Augenblicks ihm ſtand er da“ (Mommſen);

ὁ δ' αὐτῷ πὰρ ποσὶ σχεδὸν φάνη (118). Auch in der Odyſſee geſchieht die erſte Theophanie, die Erſcheinung der Athene, der Schutzgöttin des Odyſſeus, gerade in dem Momente, wo ſein Sohn Telemach „ſaß bei den Freiern, das Herz voll großer Betrübniß, denkend des Vaters Bild, des herrlichen, ob er doch endlich käme". (O. 1, 114.) Wie er dieſes denkt, τὰ φρονέων (V. 118), erblickt er die Athene, wenn gleich in angenommener Geſtalt. Zwar erſcheint Athene von freien Stücken, kommt eigenwillig den Wünſchen ſeiner Vaterliebe und ſeines Freierhaſſes zuvor. Aber die eigenmächtigen Göttererſcheinungen und Götterwirkungen [16] ſind nur poetiſche, ja poetiſch ſelbſt nothwendige, aber ihrem Weſen nach überflüſſige, luxuriöſe Erſcheinungen, eben weil ſie durch keine Noth, kein Verlangen hervorgerufen werden, ſetzen überhaupt das Daſein der Götter ſchon voraus, haben keine genetiſche Bedeutung, können daher nicht den erſtgenannten Göttererſcheinungen gleichgeſetzt werden. [17] In der Ilias folgt gleich auf die treffende Erſcheinung Apollos eine ſolche luxuriöſe Götterwirkung. Daß Achilleus am zehnten Tage der verheerenden Peſt das Volk zuſammenberief, um über den Grund des Uebels zu berathen, dieſen Gedanken oder Entſchluß legt' in die Seele ihm die lilienarmige Here, denn ſie fühlete Schmerz, die Danaer ſterben zu ſehen. (V. 55, 56.) Lag denn aber dieſer Gedanke dem Achilleus nicht höchſt nahe? Fühlte er denn bei dem Tode ſeiner Kriegsgefährten keinen Schmerz? bedurfte er dazu eine Eingebung oder Anregung von Oben?

Wie bei Homer Here dem Achilleus den in ſeiner Stellung und bei ſeinem Charakter ſich von ſelbſt verſtehenden Gedanken einer Volksverſammlung eingibt; ſo ſagt oder befiehlt וַיֹּאמֶר in der Bibel Jehovah dem Jacob, nach Hauſe zu reiſen, während doch in den Verſen vorher die dringenden Gründe angeführt werden,

die ihn zur Heimreiſe bewogen (1. Moſ. 31, 1—3) und es ſchon in dem vorhergehenden Kapitel (V. 25) heißt, daß er nach Hauſe wollte. Eben ſo befiehlt ebendaſelbſt K. 35 Gott oder Elohim, wie es im Text heißt, dem Jacob, ſich von Sichem nach Bethel zu begeben, während doch im vorhergehenden Kapitel Jacob dieſe Beſorgniß äußert, es möchten die benachbarten Völker ſich an ihm wegen der von ſeinen Söhnen gegen die Einwohner dieſes Landes begangenen Greuelthaten rächen. Was iſt aber das für ein Gott, der mir nur vor- oder vielmehr nachſagt, was mir meine Selbſtliebe befiehlt? Was das für ein Gott, der mir, wenn ich durſtig bin, ſtatt den Durſt zu löſchen, nur ſagt: trinke! oder denke daran den Durſt zu ſtillen! Wer kann alſo Wirkungen unberufener göttlicher Galanterie den mit Thränen herbeibeſchwornen Wirkungen göttlicher Barmherzigkeit gleichſtellen?

Eine ähnliche Bewandtniß als mit den Eingebungen der Here, hat es mit der zweiten eigentlichen, auch durch Here veranlaßten Theophanie, der Erſcheinung der Athene vor Achilleus. Auch dieſe Erſcheinung iſt eine eigenmächtige, aber auch ſie vertritt nur, verſinnlicht nur Achilleus eignen Sinn und Verſtand, denn hätte Achilleus den Agamemnon niedergehauen, ſo hätte er ſich um den unſterblichen Ruhm gebracht, der Gegenſtand der göttlichen Ilias zu ſein, eine ſeines Sängers und ſeiner ſelbſt völlig unwürdige Rohheit und Gemeinheit begangen. Athene erſcheint ihm daher in dem Momente, wo er erſt das Schwert herauszog, ἔλκετο, noch nicht herausgezogen hatte, wo die That noch in Gedanken, wie das Schwert halb in der Scheide ſtack, wo dieſer Gedanke durch andere Gedanken in der Schwebe gehalten wurde, wo er zweifelte, ſich beſann, was er thun ſollte, ob den Zorn befriedigen oder beherrſchen. Wer aber einmal ſo zweifelt, iſt ſchon Herr und Meiſter ſeines Zorns. Athene ſagt darum dem Achilleus

auch nichts anderes, als was ihm ſein eigner Verſtand, ſein eignes Ehrgefühl, ja ſelbſt ſein eigner Vortheil eingab.

So dichteriſch ſchön, ſo ſinn- und tactvoll auch dieſe Göttererſcheinung iſt, ſo hat ſie doch nicht gleiches Gewicht, gleiche Bedeutung mit der dritten Theophanie der Ilias, der durch den Hülferuf des ſchwer gekränkten Achilleus aus der Tiefe der Natur hervorgezauberten Erſcheinung der Thetis. Athene iſt die Erſcheinung eines Zwangs, einer Gewalt, die ſich Achilleus anthut, aber die urſprüngliche Göttererſcheinung iſt nicht da, wo der Menſch ſeinem Herzen einen Zwang anthut, ſondern da, wo er ihm Luft macht.

Die Gedanken, die Here und Athene dem Achilleus eingeben, hat Homer, der Dichter, ihm eingegeben, gleichwie auch die Befehle Jehovahs in der Bibel nur der dichtende Erzähler dem Jacob gegeben hat; aber die Erſcheinung der Thetis kommt und ſtammt nicht aus dem Kopf des Dichters, ſondern aus Achilleus eigner Bruſt; er ſelbſt hat ſie verlangt. Allerdings — was wäre denn auch ein Dichter, wenigſtens ein Dichter, wie Homer, wenn er nicht ſeinem Gegenſtand gemäß dichtete? — iſt auch Athene dem Haupte des Achilleus entſprungen oder entnommen; aber eben aus dem Kopfe — wenn gleich noch nicht bei Homer — iſt auch nur Athene, die Göttin der Klugheit und Weisheit entſprungen; die andern Götter, die in der Ilias, wie in der Welt überhaupt die Menſchen beherrſchen, ſind, wenngleich auch nicht ohne Kopf, doch aus andern Organen entſprungen. So wenig der Kopf für ſich allein zur Zeugung der Menſchen, ſo wenig reicht er für ſich allein zur Zeugung der Götter hin. Es iſt eine höchſt beklagenswerthe, aber leider! nicht wegzuläugnende Thatſache, daß die Götter ſowohl als die Menſchen ihr Daſein nur der Wahrheit des „Senſualismus und Materialismus“ verdanken.

So iſt bei Homer Okeanos, der die Erde umfluthende Weltſtrom, „welchem alle Ström' und alle Fluthen des Meeres, alle Quellen der Erd' und ſprudelnde Brunnen entfließen“ (Z. 21, 196—97), der Urſprung von Allem, der Urſprung ſelbſt der Götter (*θεῶν γένεσιν* Z. 14, 201, 302). Die Götter trinken nun zwar nicht, wie die Sterblichen, zur Beſtätigung dieſes ihres Urſprungs Waſſer, ſelbſt nicht Wein und haben deßwegen, und weil ſie zugleich auch kein Brot eſſen, kein Blut in ſich, aber doch einen Saft *ἰχώρ*, welcher fließt *ῥέει* (Z. 5, 340) und daher ſeinen Urſprung aus, ſeinen Zuſammenhang mit dem Flußwaſſer des Okeanos — *ῥόον Ὠκεανοῖο* Z. 16, 151, *ποταμοῖο ῥέεθρα Ὠκεανοῦ* Z. 14, 245 — nicht verläugnet. Wie aber Okeanos die Geneſis, der Urſprung der Götter, ſo iſt das Blut die (ſpecielle) Geneſis des Menſchen; denn nur aus dem Blute entſpringt Leben und Bewußtſein. So erkennt der Geiſt oder Schatten der Mutter des Odyſſeus ihn ſogleich, als ſie Blut getrunken (*νῦν αἷμα κελαινεφές. αἶψά κε γνῶ.* O. 11, 153). Wo alſo kein Blut (O. 3, 455), aber auch kein Fleiſch, kein feſter körperlicher Beſtand und Zuſammenhang, wo „nicht mehr wird Fleiſch und Gebein durch Sehnen verbunden“ (O. 11, 219), da iſt auch kein Leben, keine Geiſteskraft — *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* O. 10, 521 — keine Feſtigkeit des Willens, kein Zuſammenhang, keine Cohäſion des Bewußtſeins, keine *φρένες ἔμπεδοι* (O. 10, 493), überhaupt kein ſich von einem Traumbild, einem Schatten, einem Rauche unterſcheidendes, kein widerſtehendes, ſtandhaltiges Weſen. Kurz Homer iſt „Materialiſt“. Homer weiß nichts von einem vom Leibe unterſchiedenen und unabhängigen Geiſte; er weiß nur von einem Geiſte *im* Leibe, nur von einem Verſtande, einem Gemüthe, einem Willen in oder mit Körperorganen — *νόος μετὰ φρεσίν* Z. 18, 419, *νόος ἐν στήθεσσι* O. 20, 366,

θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν Ι. 4, 152, ἐν φρεσὶ θυμὸς Ι. 8, 202 — nur von einem Hören mit Ohren (z. B. Ι. 15, 129. 12, 442), nur von einem Sehen mit Augen (Ι. 1, 587. 21, 54 und ſonſt oft) — nichts alſo von den Kunſtſtückchen der modernen Somnambuliſten und Spiritualiſten, welche zum Beweiſe der gänzlichen Verſchiedenheit und Unabhängigkeit des Geiſtes vom Körper ihre Gefühle und Gedanken mit derſelben Virtuoſität und Geläufigkeit durch den After, als durch die Kopforgane ausdrücken. Gleichwohl iſt Homer Dichter — unübertrefflicher, unvergleichlicher Dichter. Und ſo hat denn das eben ſo große Kunſt- als Naturgenie des griechiſchen Volks ſchon vor faſt 3000 Jahren zur tiefſten Beſchämung der ἀμενηνὰ κάρηνα, auf deutſch: Schwachköpfe der gegenwärtigen Geiſter- oder Schattenwelt, das Problem, wie mit dem Materialismus der Natur der Idealismus der Kunſt ſich vereinigt, wenigſtens dichteriſch, thatſächlich gelöſt.

7.

Der Anfangswunſch.

Die Erſcheinung der Götter iſt nur da eine nothwendige und urſprüngliche, eine eben deßwegen nicht nur poetiſche, ſondern auch religiöſe Erſcheinung, wo ſich mit Nothwendigkeit ein Wunſch in der menſchlichen Bruſt erhebt. So war der Wunſch des Chryſes, der Wunſch des Achilleus, ſich zu rächen, ein nothwendiger, unabweisbarer, unwiderſtehlicher Wunſch. Aber dieſe Nothwendigkeit erſtreckt ſich keineswegs nur auf die Wünſche der Rachſucht; bei jedem Anliegen, bei jedem wichtigen Schritt, den der Menſch thut, bei jedem Unternehmen, das über Glück oder Unglück entſcheidet, entſteht in ihm nothwendig der Wunſch, daß es gelinge,

kommen daher die Götter, wenn auch nur im Menſchen, zum Vorſchein.

Beweiſe und Beiſpiele hiervon ſind in der Ilias die Opfer, welche die Achäer vor dem Beginn der Schlacht den Göttern bringen „flehend dem Tode der Schlacht zu entgehn und dem Toben des Ares“ (2, 400); die Gebete der Troer und Achäer vor dem unter feierlich beſchwornen Friedensbedingungen beſchloſſenen Zweikampf des Menelaos und Paris um Vertilgung des Meineidigen und des Urhebers des unſeligen Krieges (3, 275 bis 323); die Gebete des Menelaos (3, 350), des Diomedes (5, 114) und anderer Helden oder derſelben bei andern Gelegenheiten, ehe ſie den Pfeil oder die Lanze gegen ihre Feinde ſchleudern; die Gebete des Odyſſeus und Meriones vor dem Ziele des Wettlaufs (23, 770) und vor dem Pfeilſchuß nach dem Ziele der Schützen (23, 872) bei den Wettſpielen zu Patroklos Ehren; die Trankſpenden und Gebete der Achäerfürſten zum Zeus um Erbarmung, als ſie Odyſſeus und Phönix zum Achilleus abſenden, um dieſen zur Theilnahme an der Schlacht zu bewegen, und die Gebete eben dieſer beiden zum Poſeidon, „daß ſie leicht doch gewönnen den hohen Sinn des Achilleus,“ als ſie längs dem Meere zu Achilleus hinwandeln (9, 171—84); in der Odyſſee die Trankopfer Telemachs bei ſeiner Abfahrt von Ithaka (2, 432); das Gebet deſſelben bei ſeiner Ankunft in Pylos zum Poſeidon um Erreichung des Zwecks ſeiner Herreiſe (3, 60); das Gebet des Odyſſeus bei der Ankunft im Lande der Phäaken, „daß er im Volk Barmherzigkeit finde und Gnade“ (6, 327) d. h. Entſendung und Heimkehr (7, 151), die er von den gedankenſchnell ſegelnden Phäaken erlangen wollte; die, aber hier nur in einer Unterredung mit ihr ausgeſprochene, Bitte deſſelben an Athene um ihren Beiſtand bei ſeiner Ankunft in Ithaka (13, 385), endlich das Gebet deſſelben

zu Zeus vor der Beſtrafung der Freier um ein günſtiges, ermuthigendes Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß ihm die Rache gelingen werde (O. 20, 98).

Dieſe aus dem Dichter geſchöpften Beiſpiele ſind aber Beiſpiele aus dem wirklichen Leben der Griechen. Nichts begannen ſie, nichts unternahmen ſie — keine Reiſe, keinen Krieg, keine „Ueberſchreitung der Grenze," keine „Einſchiffung," keine „Landung" (Wachsmuth, Hell. Alterth. II. B. Zeit und Geleg. des Götterdienſtes), ſelbſt keinen Wettkampf, kein gymnaſtiſches Spiel, keine Jagd, keine Ausſaat, keine Hochzeit, kein Gedicht, keine Rede, wenigſtens keine gerichtliche (ſ. z. B. den Anfang der Rede des Lykurgos gegen Leokrates und des Demoſthenes von der Krone), kurz, keine irgend wie wichtige Handlung, ſelbſt nicht die Oeffnung eines Weinfaſſes, um den neuen Wein zu koſten (Plut. Symp. 3, 7), ohne die Götter, ſei's mit, ſei's ohne Opfer, anzurufen, ſich ihren Beiſtand, ihren Segen zu erbitten. Alles, ſagten die frommen Griechen, muß man mit den Göttern anfangen, σὺν τοῖς θεοῖς ἄρχεσθαι παντὸς ἔργου, weil ſie die Herren ebenſowohl aller friedlichen als kriegeriſchen Verrichtungen ſeien. (Xenoph. Oecon. c. 6, 1.) Daſſelbe ſagten, daſſelbe thaten die Römer. „Es iſt, beginnt Plinius ſeine Lobrede auf den Kaiſer Trajan, ein ſchöner und weiſer von unſern Vorfahren eingeführter Gebrauch, ſowohl Handlungen, als Reden mit Gebeten anzufangen, weil ohne der unſterblichen Götter Beiſtand, Rath, Ehre („Verehrung" Schäfer, honore) die Menſchen nichts auf gehörige und vorſichtige Weiſe begännen."

Woher kommt es aber, daß der Menſch bei jedem Werke, namentlich im Beginn deſſelben [18] die Göttermacht beanſprucht? Die Vorausſetzung, ja der Grund jedes Unternehmens iſt der Wunſch und die Hoffnung, daß es gelinge. Wie hätte z. B.

Odyſſeus ſich den Armen einer Göttin entreißen und den Gefahren der See ſich ausſetzen können, wenn ihn nicht der Wunſch, nicht die Hoffnung, endlich doch noch nach Hauſe zu kommen, beſeelt hätte? Aber die Erfüllung dieſes Wunſches hängt keineswegs nur vom Menſchen, ſeiner Vorſicht, ſeiner Bemühung und Anſtrengung, ſondern auch zugleich von äußern Umſtänden und Bedingungen ab. „Zu allem Tüchtigen, ſagt der Tragiker Jon, gehört ein Drei: Verſtand und Kraft und Glück.“ (Voß, mythol. Briefe 5. Bd. S. 135.) Bin ich auch ein noch ſo geſchickter und geübter Bogenſchütze, habe ich meinerſeits auch gar nichts verſäumt und außer Acht gelaſſen, um mein Ziel nicht zu verfehlen; es kann dennoch irgend ein äußerer widriger Vorfall, ſei's auch nur eine Mücke, die mir im Augenblick des Biſirens in das Auge fliegt, oder eine Bremſe, die mich in die Hand ſticht, meinen Pfeil vom erwünſchten Ziele ablenken. Nur unter der Bedingung, daß die äußern Umſtände gerade mit meinen Zwecken zuſammentreffen oder wenigſtens keine unüberwindlichen Hinderniſſe da ſind, gelingt mein Unternehmen. Nur das Wünſchen iſt ausſchließliches Eigenthum des Menſchen, das Können, das Thun iſt ein Gemeingut, an dem die Außenwelt eben ſo viel Antheil hat, als er ſelbſt. Alles, was Sache des Willens iſt, d. h. was der Menſch — praemissis praemittendis — durch Bewußtſein und Bewegung zu Stande bringt, iſt daher zugleich Sache des bloßen Wunſches, weil es möglich iſt, daß ſeine Bemühung vereitelt, ſeine Kraft unterwegs gebrochen werde. In der Vorſtellung dieſer furchtbaren Möglichkeit, in der Herzensangſt, die gerade beim Beginn eines Werkes, wo die Sache ſelbſt nur noch Vorſtellung, nur noch Möglichkeit iſt, am mächtigſten ihn erfaßt, ruft er daher die göttliche Macht an, weil vor ihr dieſe peinigende Vorſtellung verſchwindet, weil ſie ihm die Gewißheit von der Erfüllung ſeiner

Wünſche einflößt; denn ſie iſt, was der Menſch nicht iſt, aber ſein möchte, kann, was er nicht kann, aber können möchte, weiß, was er nicht weiß, aber wiſſen möchte. Mit dem Willen, der vereitelt wird, der an dem Widerſtand der Außen- und Nebenwelt ſcheitert, bei jedem Schritt die ſchmerzlichſten Unterbrechungen und Hemmungen erleidet, iſt zugleich auch die und zwar erwünſchte Vorſtellung oder Möglichkeit eines unbeſchränkten, ununterbrochenen, widerſtandslos ſich durchſetzenden Willens, mit dem verwünſchten Nichtwiſſen, dem Nichtwiſſen von Dem, was man eben wiſſen möchte, zugleich auch die erwünſchte Vorſtellung oder Möglichkeit vom Wiſſen dieſes Nichtgewußten gegeben. Dieſe Vorſtellung iſt daher keine gleichgültige, keine leichtſinnige, keine nichtsnutzige und nichtswürdige, wie unzählige der Menſch in ſeinem Kopfe hat; nein! ſie iſt eine durch die ſchmerzliche Erfahrung von ihrem Gegenſatz gezeugte und bewährte Vorſtellung, eine mit den innigſten Wünſchen verwachſene, mit dem Gewicht der theuerſten Angelegenheiten beſchwerte Vorſtellung, eine vom Wunſche nicht nur gezeugte, ſondern auch eben deßwegen von dem Wunſche, daß ſie Weſen und Wahrheit ſei, beſeelte, belebte, begeiſterte Vorſtellung. Eine Vorſtellung, die viel zu viel für ſich hat, als daß nicht der Menſch unbedingt für ſie Partei nehmen ſollte, eine Vorſtellung, deren Gegenſtand Gegenſtand eines Verlangens, ja dem menſchlichen Verlangen, ſeine Zwecke zu erreichen, ſeine Wünſche erfüllt zu ſehen, ſo nahe liegt, als die Heimkehr dem Heimweh, die Speiſe dem Hunger, die Geneſung dem Kranken, eine Vorſtellung folglich, die im Intereſſe des Menſchen wurzelt, die in den Zauberkreis ſeiner Wünſche gebannt iſt, die von der Macht der Selbſtliebe faſt mit derſelben Gewalt angezogen und feſtgehalten wird, als der Stein von der Erde — eine ſolche Vorſtellung iſt eine unfreie, unbezweifelbare, unmittelbar durch ſich

ſelbſt bewährte und gültige, keines Beweiſes bedürftige, ſich ſelbſt genuge, in ſich ſelige Vorſtellung und heißt: — Gottheit.

8.
Das Weſen des Glaubens.

Die Gottheit iſt urſprünglich und weſentlich kein „Vernunftgegenſtand," wozu ſie die Unvernunft oder meinetwegen auch Vernunft der ſpäten Nachwelt gemacht, kein Gegenſtand oder Erzeugniß der Speculation, der Philoſophie, denn die Götter waren, als es noch keine Philoſophen gab, und ſind auch da, wo es nie einem Menſchen einfällt, über die Urſachen der Welt, ihre Entſtehung aus Feuer oder Waſſer oder gar aus Nichts zu faſeln. Die Gottheit iſt weſentlich ein Gegenſtand des Verlangens, des Wunſches; ſie iſt ein Vorgeſtelltes, Gedachtes, Geglaubtes, nur weil ſie ein Verlangtes, Erſehntes, Erwünſchtes iſt. Wie das Licht nur ein Gegenſtand des Verlangens für das Auge, weil es ein dem Weſen des Auges entſprechendes Weſen, ſo iſt die Gottheit nur ein Gegenſtand des Verlangens überhaupt, weil die Natur der Götter der Natur der menſchlichen Wünſche entſpricht.

Der Glaube — d. h. der religiöſe Glaube, der Götterglaube, denn die moderne Willkühr hat in ihrer verzweifelten Glaubensnoth das Wort Glaube ſelbſt auf Gegenſtände ausgedehnt, die mit dem Weſen des Glaubens nicht das Geringſte gemein haben, ſelbſt das Daſein der „Außendinge," der Welt, folglich auch das Daſein des Menſchen, — denn wer kann ſein Selbſtbewußtſein vom Leben, wer aber ſein Leben vom Leben der Weſen und Dinge außer ihm abſondern? — unter die Artikel des Glaubens gerechnet — der Glaube alſo nicht in dieſem laxen und commu-

niſtiſchen, ſondern im engſten, aber eben deßwegen auch innigſten Sinne des Worts iſt gar nichts andres als die Ueberzeugung oder Gewißheit des Wunſches von ſeiner Erfüllung, ſeiner einſtigen, wenn er auf Zukünftiges, ſeiner bereits wirklichen, wenn er auf Gegenwärtiges geht. Ein deutliches Beiſpiel und deutlicher Beweis zugleich von dieſem Vorrang des Wunſches vor dem Glauben iſt der Unſterblichkeitsglaube. Man wünſcht nicht die Unſterblichkeit, weil man ſie glaubt oder gar beweiſt, ſondern man glaubt und beweiſt ſie, weil man ſie wünſcht. Allerdings kann in dem, für welchen der Glaube nur ein überlieferter iſt, erſt durch die Glaubensvorſtellung dieſer Wunſch erzeugt werden; aber in dem Urheber iſt der Urſprung des Glaubens der Wunſch; ohne den Wunſch, nicht zu ſterben, wäre nie einem Sterblichen die Unſterblichkeit in den Kopf gekommen. Der productive, urſprüngliche Glaube — und nur dieſer iſt der entſcheidende, maßgebende — der Glaube, der kein nachgemachter, nachgebeteter, iſt ein lebendiger Glaube, aber die belebende Seele des Glaubens iſt eben nur der Wunſch. Ein Glaube dagegen, der nicht Ausdruck eines Wunſches, der nicht, wofern er ein überlieferter, denſelben Wunſch, aus dem er urſprünglich hervorgegangen, im Menſchen ans Licht fördert, iſt ein todter, nichtsſagender, nichtswürdiger Glaube. Die gewöhnliche Definition des Glaubens, daß er ſei „ein Fürwahrhalten oder die Ueberzeugung aus ſubjectiv zureichenden Gründen", lautet daher auf dem Gebiete der Religion beſtimmter ſo, daß er in letzter Inſtanz eine Ueberzeugung aus zureichenden Wünſchen.

Eine große Unkunde vom Weſen der Götter beurkunden die ſogenannten Beweiſe vom Daſein der Götter, indem ſie hierbei vom Wunſche abſehen, ſich ſtellen, als handle es ſich hier um eine ſo gleichgültige, trockene Sache, wie etwa eine mathematiſche

Wahrheit. Sie wollen nämlich beweiſen, daß die Idee oder Vorſtellung eines Gottes „mehr als“ eine bloße Vorſtellung, daß dieſes vorgeſtellte, gedachte oder geglaubte Weſen ein wirklich, d. h. vom Denken und Glauben unabhängig exiſtirendes ſei. Aber das Einzige, was, wenigſtens bei Willens- oder Tendenzvorſtellungen, wie die Götter ſind, das Denken mit dem Sein verknüpft, das iſt nicht wieder das Denken, als welches an dem bloßen Gedanken genug hat, das iſt allein der Wunſch — der Wunſch nämlich, daß das Gedachte nicht nur ein Gedachtes, ſondern auch Nichtgedachtes, Seiendes ſei. Der Wunſch nur bringt auf Sein, der Wunſch iſt ſelbſt nichts als der Wille, daß Das ſei, was nicht iſt. Neuere Philoſophen nannten in ihren Beweiſen vom Daſein Gottes die Exiſtenz das Complementum possibilitatis, die Ergänzung, die Erfüllung der Möglichkeit, d. h. der Denkbarkeit, aber dieſe Erfüllung des bloßen Denkens oder wie man ſonſt die Exiſtenz nennen mag, iſt oder gibt eben nur der Wunſch.

Was aber der Wunſch will, das verwirklicht oder vergegenſtändlicht als wirklich ſeiend der Glaube. „Den Glauben überhaupt beſchreibt die Schrift Hebr. 11, 1 als die feſte Erwartung deſſen, was man hofft und die Ueberzeugung von Dingen, die man nicht ſiehet. Hierin liegen die beiden Hauptmerkmale des Glaubens, nämlich 1) daß er ein feſtes, zuverſichtliches Fürwahrhalten iſt, wodurch er ſich von Meinung und Vermuthung unterſcheidet, und 2) daß der Gegenſtand des Fürwahrhaltens nicht geſehen, d. h. keine Anſchauung, kein Gegenſtand ſinnlicher Erkenntniß wird.“ (Bretſchneider, Syſt. Entwickl. aller i. d. Dogmat. vork. Begriffe S. 7.) Hierin aber fehlt gerade, wie überhaupt in den gewöhnlichen Definitionen vom Glauben das Hauptmerkmal, welches die Schrift doch ſo deutlich hervorhebt und an die

welche allein das Weſen des Glaubens ausmacht. „Zuverſichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen — „die Beiſpiele des Glaubens aus dem A. T. betreffen“ aber „theils allgemeine Verheißungen göttlicher Vergeltungen auf ein gewiſſes Verhalten, wie beim Abel und Henoch, theils beſondre, welche auf zeitliches Glück gehen, als die Errettung des Noah bei den Waſſern der Sündfluth, die Ertheilung einer großen Nachkommenſchaft für den Abraham ꝛc.“ — zuverſichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen hat Gehorſam gegen den göttlichen Willen zur Folge.“ (Zachariä a. a. O. S. 103—4.) Unde id quod tam constanter obedivit (Noe) Deo nisi quod in promissione, quae spem illi salutis dabat, prius acquievit et in hac fiducia perstitit usque ad extremum. Neque enim ad subeundas sponte tot molestias fuisset animatus, nec tot obstaculis vincendis par fuisset, nec tamdiu firmus stetisset in suo instituto, nisi praeeunte fiducia. Sola igitur fides obedientiae magistra est. (Calvinus in Epist. ad Hebr. 11, 7.) Sicut: ex fide obedientia, ita ex promissione fides nascitur. Derſ. (ad v. 17). Das heißt auf Deutſch: „wie aus dem Glauben der Gehorſam, ſo entſpringt aus der Verheißung der Glaube“. Wenn man daher die Aufopferung Iſaaks als den Triumph des Glaubens preiſt, von dieſem Glauben aber als das Weſentliche hervorhebt „die unbedingte Hingebung an Gott“, die Selbſtverläugnung, die Verzichtung auf das Theuerſte, Liebſte, ſo beweiſt man, daß man den Schein nicht vom Weſen unterſcheiden kann; denn die Forderung dieſes Opfers war ja nur Verſuchung, nicht Ernſt, nur ſcheinbarer, nicht wirklicher Wille. „Durch den Glauben opferte Abraham den Iſaak“, d. h. in der Gewißheit, daß Gott dieſes Opfer von ihm nicht verlangen, wenn er es aber verlange, gleichwohl das ihm gegebene Verſprechen verwirklichen, alſo das gebrachte

riſchen Thatſachen ſind nur Mittel und Bedingungen der Verheißungen. Ja die hiſtoriſchen Thatſachen des Glaubens ſind ſelbſt größtentheils nur erfüllte Verheißungen, nur die Bürgen, die Beweiſe, daß auch die noch nicht erfüllten erfüllt werden. Als das erſte Beiſpiel oder Zeugniß des Glaubens ſtellt der Hebräerbrief in dem angeführten Kapitel den Glauben an die Schöpfung durch das Wort Gottes auf. Dieſer Glaube bezieht ſich auf Vergangenes, „eine vor uralten Zeiten geſchehene Sache," aber nur, weil Verheißungen, die keine entſprechende Vergangenheit für ſich haben, ſich nicht rückwärts ausweiſen können, auch nicht die Zukunft für ſich haben. Wie kann ich glauben, daß das noch nicht Sichtbare des Glaubens, τὰ μηδέπω βλεπόμενα (V. 7), wirklich werden wird, wenn ich nicht glaube, daß das Sichtbare überhaupt aus nicht Sichtbarem, μὴ ἐκ φαινομένων, gemacht worden iſt? Wie gleich Abraham glauben, ein Kind zu erzeugen, „wo gar kein natürliches Vermögen zum Kinderzeugen vorhanden war", ohne den Gott zu glauben, „welcher ſelbſt Todten das Leben zu geben vermag, welcher nur befehlen darf, um, wo gar nichts vorhanden iſt, wo aller Grund der Wirklichkeit natürlich mangelt, was er will, als wirklich darzuſtellen?" Zachariä (Bibl. Theol. IV. Th. 117.) Wie kann ich ferner überhaupt an Verheißungen glauben, ohne an ein perſönliches verheißendes, mit Macht und Willen zur Erfüllung dieſer Verheißungen ausgerüſtetes Weſen zu glauben? Wie aber an die Worte dieſes Weſens glauben, ohne ihm ſelbſt zu glauben? Wie ihm ſelbſt glauben, ohne Vertrauen, ohne Hingebung, ohne Gehorſam? Aber es iſt kritiklos, wenn man dieſe mit dem Glauben verbundenen Eigenſchaften mit dem Glauben ſelbſt verwechſelt oder gar zu ſeinem Weſen macht, da ſie doch ſelbſt nur Folgen ſind von der Zuverſicht oder Gewißheit von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen oder menſchlichen Wünſche,

welche allein das Weſen des Glaubens ausmacht. „Zuverſichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen — „die Beiſpiele des Glaubens aus dem A. T. betreffen“ aber „theils allgemeine Verheißungen göttlicher Vergeltungen auf ein gewiſſes Verhalten, wie beim Abel und Henoch, theils beſondre, welche auf zeitliches Glück gehen, als die Errettung des Noah bei den Waſſern der Sündfluth, die Ertheilung einer großen Nachkommenſchaft für den Abraham ꝛc.“ — zuverſichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen hat Gehorſam gegen den göttlichen Willen zur Folge.“ (Zachariä a. a. O. S. 103—4.) Unde id quod tam constanter obedivit (Noe) Deo nisi quod in promissione, quae spem illi salutis dabat, prius acquievit et in hac fiducia perstitit usque ad extremum. Neque enim ad subeundas sponte tot molestias fuisset animatus, nec tot obstaculis vincendis par fuisset, nec tamdiu firmus stetisset in suo instituto, nisi praeeunte fiducia. Sola igitur fides obedientiae magistra est. (Calvinus in Epist. ad Hebr. 11, 7.) Sicut: ex fide obedientia, ita ex promissione fides nascitur. Derſ. (ad v. 17). Das heißt auf Deutſch: „wie aus dem Glauben der Gehorſam, ſo entſpringt aus der Verheißung der Glaube“. Wenn man daher die Aufopferung Iſaaks als den Triumph des Glaubens preiſt, von dieſem Glauben aber als das Weſentliche hervorhebt „die unbedingte Hingebung an Gott“, die Selbſtverläugnung, die Verzichtung auf das Theuerſte, Liebſte, ſo beweiſt man, daß man den Schein nicht vom Weſen unterſcheiden kann; denn die Forderung dieſes Opfers war ja nur Verſuchung, nicht Ernſt, nur ſcheinbarer, nicht wirklicher Wille. „Durch den Glauben opferte Abraham den Iſaak“, d. h. in der Gewißheit, daß Gott dieſes Opfer von ihm nicht verlangen, wenn er es aber verlange, gleichwohl das ihm gegebene Verſprechen verwirklichen, alſo das gebrachte

Opfer vergelten — denn der Glaube iſt weſentlich Glaube, daß Gott ein Vergelter, ein μισθαποδότης — den getödteten Iſak wieder lebendig machen — „und dachte, Gott kann auch wohl von den Todten erwecken“ — den verſagten Wunſch wieder erfüllen könne und werde.

Den Zuſammenhang von Glauben und Wünſchen haben auch ſchon die Griechen und Römer erkannt, freilich nur in Beziehung auf Gegenſtände, die den Menſchen jeden Augenblick der Gefahr der bitterſten Enttäuſchung ausſetzen. „Jeder glaubt, was er wünſcht,“ ὃ γὰρ βούλεται, τοῦθ' ἕκαστος καὶ οἴεται, ſagt Demoſthenes (Olynth. 2, nach Andern 3, 6, 3), „was die übermäßen Unglücklichen wünſchen, das glauben ſie leicht,“ quod nimis miseri volunt hoc facile credunt, Seneca (Herc. Fur. 312), „gern ſich der Glaube geſellt zu dem begierigen Wunſch,“ prona venit cupidis in sua vota fides, Ovid (Ars amat. 3, 674). Dieſen Ausſprüchen der Alten ſei der Sache wegen auch der und zwar hier ſich auf eigentliche Glaubensgegenſtände beziehende Ausſpruch eines chriſtlichen Dichters beigefügt: What ardently we wish, we soon believe. (Young, Night. 7, 1311.)

Aber ſind denn dieſe Sätze auch wahr? Findet denn nicht oft auch das Gegentheil ſtatt, daß wir gerade das nicht glauben, was wir wünſchen? Hat nicht ſchon die alte Sara über die Verheißung eines Sohnes gelacht? Finden ſich nicht auch bei Homer Beiſpiele dieſes Unglaubens? Heißt es nicht vom Eumäos, daß er ein ungläubiges Herz habe — θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος (O. 14, 150) — weil er, ſo ſehr er ſich auch nach der Heimkehr des Odyſſeus ſehnte, doch nicht an ſie glaubte? Trifft nicht derſelbe Vorwurf mit denſelben Worten (23, 72) die Penelopeia, welche ſelbſt noch dem Odyſſeus gegenüber in ihrem Unglauben beharrte? Geſteht ſie nicht ſelbſt (19, 568), daß, ſo erwünſcht ihr auch ſeine

Heimkehr wäre, ſie dennoch nicht daran glauben könne? Allerdings iſt es ſehr häufig und ſelbſt ſehr natürlich aus Gründen, die ebenſowohl im Menſchen, ſeinem Charakter und Temperament, als außer ihm, im Gegenſtand liegen, daß die Furcht vor der Nichterfüllung eines Wunſches größer iſt, als der Glaube an ſeine Erfüllung, daß alſo die Furcht das Band zwiſchen Wünſchen und Glauben zerreißt. Aber der Menſch ſtellt ſich auch oft gefliſſentlich die Erfüllung ſeiner innigſten Wünſche als unmöglich vor, weil ſie ihm ein zu übermäßiges Glück dünkt, er aber gerade dadurch, daß er ſelbſt ſich dieſes Glück mißgönnt, dem Neide des Schickſals zuvorzukommen, oder dadurch, daß er ſich des geiſtigen Vorgenuſſes beraubt, den wirklichen Genuß dieſes Glückes ſich zu verdienen und ſichern glaubt. So ruft auch die Verwunderung über einen unerwartet erfüllten Wunſch zweifelnd aus: ich kann es nicht glauben, es iſt nicht möglich, und doch iſt es nur die übermäßige Freude über die Wirklichkeit dieſes Wunſches, die ſeine Möglichkeit bezweifelt. So heißt es ſelbſt in der Bibel: „ſie glaubten nicht vor Freude", Luc. 24, 41. Was aber insbeſondere die Zweifel der Penelopeia betrifft, ſo bezogen ſich dieſe — abgeſehen von ihrer poetiſchen Nothwendigkeit — nur darauf, ob dieſer Menſch, der ſich für Odyſſeus ausgab, auch wirklich Odyſſeus ſei, denn ſtets hatte ſie Angſt, daß „nicht einer der Sterblichen täuſchte mit Worten, kommend hieher, es ſind ja ſo mancherlei ſchlaue Betrüger!" (23, 216.) Aber auch ſtets trotz dieſer Furcht die Hoffnung, daß noch Odyſſeus heimkehren werde. Dieſes beweiſen, wenn auch nicht ihre Worte, doch ihre Werke. Wie hätte ſie ſonſt die Freier ſo liſtig hintergangen, wie, was ſie am Tage gewebt, bei Nacht wieder aufgetrennt, wie ſo lange „geduldigen Herzens" ausgeharrt? (11, 181.) Nein! Penelopeia war keine Ungläubige; ſie iſt vielmehr eins der ſchönſten Bilder

von dem innigen Bande von Wünſchen und Glauben — Glauben im ſchönſten rein menſchlichen Sinne — ſie glaubte unerſchütterlich im Herzen an die Erfüllung ihres Wunſches — *θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἐώλπει* (20, 328) — an das Wiederſehen ihres Gatten, aber nicht im Himmel, ſondern auf Erden.

Aber glaubt denn der religiöſe Glaube, um auf dieſen noch einmal zurückzukommen, nur, was der Menſch wünſcht? Glaubt er denn nicht ausdrücklich auch eine Hölle? ſind aber die Höllenſtrafen etwas Erwünſchtes? Nein! aber die Hölle hat auch der Glaube nicht für die Gläubigen, ſondern nur für die Ungläubigen, für die Gläubigen höchſtens nur auf den Fall ihres Unglaubens erfunden. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden.“ Marc. 16, 16. Dem Unglauben gehört alſo die Hölle, dem Glauben aber der Himmel. [19]

9.

Der theogoniſche Wunſch.

Der Wunſch iſt der Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines Nicht, ſei es nun eines Nicht-ſeins oder Nicht-habens oder Nicht-könnens, aber, obwohl als Ausdruck eines unfreiwilligen Mangels Ausdruck eines Leidens, doch ſelbſt kein geduldiger, leidender, ſondern ein ſich dagegen wehrender, revolutionärer Ausdruck; denn er iſt ja der ausdrückliche Wunſch, daß dieſer Mangel, dieſe Schranke, dieſes Nicht nicht ſei. Der Wunſch iſt ein Sclave der Noth, aber ein Sclave mit dem Willen der Freiheit, ein Sohn der Armuth, der Penia, aber der Armuth, welche die Mutter der Begierde, der Liebe, nicht nur der geſchlechtlichen, ſon-

dern auch der ſächlichen oder dinglichen Liebe iſt, ein Gelüſte, das nicht erſt der moderne „Communismus und Atheismus", wie ſich die Selbſtſucht der Beſitzenden weis macht, dem Pauperismus eingeimpft, ſondern von der Sprache der „heiligen" Schrift ſogar als eins mit der Armuth gedacht und bezeichnet wird. אָבְיוֹן von אָבָה wollen, begehren (haben wollen), wünſchen heißt ein Armer, Dürftiger, d. h. Begehrlicher, Verlangender, weil, wie Rabbi Salomo zu dieſem Wort ſagt, wer nichts hat, immer gern etwas haben will. Egenus, quasi desiderans dictus, cum enim sit pauper et bonis destitutus, semper habere desiderat. (Buxtorf. Lex.) So ſagt auch Sarpedon in der Ilias (5, 481): ich ließ in der Heimath zurück viele Schätze, die ſich wünſcht der Bedürftige, der ſie nicht Habende, *τά τ' ἔλδεται ὅς κ' ἐπιδεύῃς.*

Wenn nun aber der Wunſch nicht bei dem geduldigen Gefühl eines Mangels ſtehen bleibt, ſondern dieſen Mangel beſeitigt wiſſen will und ihn wirklich in Gedanken beſeitigt; ſo iſt auch zugleich mit dem Wunſche die Vorſtellung eines Gottes gegeben, ſo wie mit dem ungeduldigen Gefühl von dem Elend der Armuth zugleich die Vorſtellung von der Seligkeit des Reichthums gegeben iſt. So iſt mit dem heißen Wunſche der Vollendung beim Beginn einer Sache zugleich die Vorſtellung oder, vornehmer geſprochen, Idee von dem unmittelbaren, durch keine hemmende Zwiſchenglieder bedingten Verbundenſein des Anfangs mit dem Ende, des Wunſches mit der That gegeben. Ein Weſen, das wünſcht, aber nicht unmittelbar kann, was es wünſcht, nicht ohne eine langwierige Reihe von Zwiſchenhandlungen und Umſtändlichkeiten, nicht ohne Gefahren, ohne Angſt und Furcht erreicht, was es wünſcht und beabſichtigt, ſchöpft aus ſich und nur aus ſich den Wunſch und die Vorſtellung eines Weſens, das von all dieſer Pein und Mühſeligkeit frei, das ſtets ſeines Erfolgs gewiß,

ohne Schwierigkeit und Abhängigkeit, ohne Verzug kann oder thut, was es wünſcht oder will; denn der Wunſch iſt ja nichts, als der Wille ohne Können, ohne Vermögen. Wann ich, wo ich nicht bin, zu ſein verlange, ſo iſt und heißt dieſes Verlangen Wille, wenn ihm die Bewegungsorgane oder Bewegungskräfte zu ſeiner Vollſtreckung zu Gebote ſtehen; wann es aber ein mittelloſes Verlangen iſt, wann ich nicht gehen kann, kein andres dienſtwilliges Organ zu ſeiner Verwirklichung und Aeußerung habe, als höchſtens das Organ der Sprache, ſo iſt und heißt es Wunſch. Ich will alſo, was ich kann — der Satz: der Menſch kann, was er will, iſt nur wahr und vernünftig, wenn er eben will, was er kann, wozu er das Organ, das Vermögen hat — ich wünſche, was ich nicht kann. Aber was iſt der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſchen? Der unglückliche Wille, wie der Wille des Lahmen, der gehen will, aber nicht gehen kann, der Wunſch alſo iſt und heißt Menſch; der glückliche, vermögende, bemittelte Wunſch aber, der Wille alſo iſt und heißt Gott.

Gott wünſcht und verwünſcht eben ſo gut in der Bibel, als bei den Heiden. Das Wort „ſegnen,“ im Hebräiſchen בָּרַךְ, welches gleich im erſten Kapitel der Geneſis mehrmals vorkommt, heißt: Gutes wünſchen, und wird ebenſowohl von Gott als von den Menſchen gebraucht, wenn ſie ſich begrüßen, bewillkommnen, verabſchieden, alſo ſich Gutes wünſchen. Ja die erſte genetiſche Thätigkeit, wodurch ſich der Gott oder Elohim in der Bibel kund gibt, iſt nicht, wie ſich ſpäter noch zeigen wird, das Schaffen oder Machen im erſten Verſe der Bibel, welcher offenbar nur die Bedeutung einer vorläufigen Inhaltsangabe hat, ſondern das Sprechen im dritten Verſe, wo erſt die Schöpfung beginnt; denn ein Schaffen für ſich allein, ein vorausſetzungsloſes Schaffen iſt ſinnlos und es wird daher ausdrücklich in dieſem Kapitel ſtets dem

Schaffen oder Machen das Sprechen vorausgeſetzt. Das hebräiſche Sprechen bedeutet aber Denken, Befehlen, Wollen, Wünſchen. So heißt es 1. Sam. 20, 4: „was deine Seele (d. h. du) ſagen wird, werde ich dir thun," d. h. was du willſt oder wünſcheſt. Dem Schaffen der Welt geht daher der Befehl oder Wunſch der Welt voraus — der Befehl iſt ja ſelbſt nichts als ein gebieteriſcher, herriſcher Wunſch. [20]

Dieſer Vorrang des Wunſches vor dem Schaffen geht übrigens auch ſchon daraus hervor, daß jeder Schöpfungsact mit dem Beifall ſchließt: „und Gott ſahe, daß es gut war." Wo aber kein Wunſch, da gibt es auch nichts Gutes. Wer kann das Licht für gut finden, wenn er nicht zu ſehen wünſcht? Im zweiten Kapitel der Geneſis (V. 18) heißt es ausdrücklich: „Und es ſprach Jehovah Elohim: nicht gut iſt das Sein des Menſchen für ſich allein, ich werde (will) machen ihm Hülfe" d. i. Helferin, „Gehülfin, die um ihn ſei" oder „wie ihm gegenüber" d. h. „ihm angemeſſen" oder „wie er" ſei. Hier iſt unverkennbar die Schöpfung des Weibes von dem Wunſche ſeines Daſeins abhängig gemacht, denn das Alleinſein nicht gut finden, heißt ja nichts anderes als Geſellſchaft verlangen. So wie aber das Weib geſchaffen wurde, weil das Alleinſein des Mannes nicht gut iſt, ſo iſt auch das Licht nur geſchaffen und als gut befunden worden, weil die Finſterniß, das Nichtſehen nicht gut iſt; und es iſt zuerſt geſchaffen worden, weil der erſte Wunſch, den alle andern Wünſche vorausſetzen, — denn was hilft mir die Scheidung zwiſchen Oben und Unten, zwiſchen Land und Meer, wenn ich im Finſtern herumtappe? — der Wunſch iſt: Es werde oder ſei Licht!

Wünſchen iſt alſo ebenſo göttlich, als menſchlich, aber der Unterſchied iſt eben der, daß mit dem göttlichen Wünſchen unmittelbar die That verknüpft iſt, daß hier das benedicere bene-

facere, das Wünſchen zugleich auch das Wirken, das Hervorbringen des Gewünſchten iſt. Gott wünſchte: es werde Licht und es ward Licht. Das Grundweſen der Gottheit iſt daher die Einheit von Wollen und Können; ein Gott iſt ein Weſen, das kann (thut, wirklich macht), was es nur wünſcht oder will. „Alles, was er will חָפֵץ (geneigt ſein, Gefallen woran haben, gerne haben, wollen), das thut er im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen.“ (Pſalm 135, 6. 115, 3.) „So er ſpricht, ſo geſchieht es; ſo er gebietet, ſo ſtehet es da.“ (Pſ. 33, 9.) „Er gebietet, ſo wird es geſchaffen.“ (Pſ. 148, 5.) Oder nach der vorigen Unterſcheidung: ein Gott iſt ein Weſen, in dem der Unterſchied zwiſchen Wollen und Wünſchen aufgehoben, in dem daher der höchſte Gedanke und Wunſch des Menſchen: die Einheit von Wunſch und Wirklichkeit verwirklicht iſt — eine Einheit, die in der Vorſtellung des Chriſtenthums von der Schöpfung der Welt durch den bloßen Willen, oder was eins iſt, aus Nichts — ex necessitate condidit, si ex materia, ex voluntate, si ex nihilo (Tertull. adv. Hermog. 14) — ihren höchſten Triumph feiert. „Der Menſch macht nicht Etwas aus Nichts, ſondern was er macht, macht er aus vorhandener Materie, und zwar nicht blos durch den Willen, ſondern er überlegt vorher und ſtellt ſich vor, was er machen ſoll, dann bedient er ſich auch der Hände zu ſeinen Werkzeugen und unterzieht ſich der Mühe und Arbeit, und doch verfehlt er oft ſein Ziel, wenn ſein Werk nicht nach Wunſch ausfällt. Aber Gott hat durch den bloßen Willen θελήσας μόνον Alles aus Nichts gemacht.“ (Joann. Damasc. Orthod. fid. 1, 8.) Wollen alſo iſt bei Gott Schaffen, Schaffen aber, zu dem nichts weiter gehört als Wollen, Schaffen aus Nichts. Aber ein Wille, mit dem unmittelbar ohne Materie, ohne Werkſtoff und Werkzeug das, was er will, gegeben iſt, ein ſolcher immaterieller, freier,

ungenirter, ſelbſtgenugſamer, ſeliger Wille iſt nicht ein Wille, ſondern ein Wunſch. Wollen iſt eine koſtſpielige, ſaure, anſtrengende Arbeit. Ich will heim; aber dieſes Verlangen iſt nur Wille, wenn ich in die Geſetze von Raum und Zeit mich füge, wenn ich die Kraft und Ausdauer habe, die Beſchwerden der Heimreiſe zu ertragen, wenn ich oder mein guter Wille nicht bei jedem Schritte aus Schwächlichkeit oder Weichlichkeit ohnmächtig zu Boden ſinkt. Ich will geſund werden, aber ich will es in der That nur, wenn ich den Wahn eines von der Materie unabhängigen Willens aufgebe, wenn ich die Materia medica zum Inhalt meines für ſich ſelbſt leeren und eitlen Willens mache. Ich will Herr dieſer Leidenſchaft, dieſes Aergers, dieſes Grams werden; aber dieſer Wille ſetzt nicht nur ſelbſt ſchon voraus Feuer, Leben, Elaſticität, Widerſtandskraft, Selbſtliebe, kurz ein unwillkürliches Etwas oder Weſen, wovon dieſer Wille nur die Aeußerung, die ins Bewußtſein tretende Erſcheinung iſt, ſondern er wird auch nur durch Raum und Zeit, durch Bewegung, durch Anſtrengung, durch Beſchäftigung und Erfüllung mit anderem Stoff als dem Stoff ſeiner Leidenſchaft Herr derſelben. Aber ſo materiell, ſo bedingt, ſo ſchwerfällig, ſo gebrechlich, ſo menſchlich der Wille iſt, ſo allmächtig, ſo ätheriſch, ſo unbedingt, ſo göttlich iſt der Wunſch. „Der Schöpfer der Welt (d. h. der Wunſch) bedarf weder Werkzeuge, noch Materie; was anderen Künſtlern die Materie und die Werkzeuge, die Zeit und die Arbeit, die Kunſt und der Fleiß ſind, das iſt für Gott der Wille, denn Alles, was er nur will, hat der Herr gemacht im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen, wie die heilige Schrift bezeugt. Er wollte aber nicht Alles, was er konnte, ſondern nur was er für hinreichend hielt. Denn es wäre ihm ein Leichtes geweſen, zehn und zwanzig tauſend Welten zu erſchaffen, da unter allen Werken oder Thaten ποιήσεων das Wollen τὸ βουληθῆναι das Leich-

teſte iſt. Auch für uns ſelbſt iſt ja das Wollen das Leichteſte, aber mit unſerm Wollen iſt nicht immer das Können ἡ δύναμις verbunden. Der Schöpfer der Welt dagegen kann Alles, was er will, da mit dem göttlichen Willen das Können verbunden iſt." (Theodoret S. IV de Mat. et Mundo Opp. T. IV. p. 537.) „Was iſt ſchwer für Den, deſſen Wollen Vollbringen iſt?" Quid enim difficile ei cui velle fecisse est? (Ambros. Hexaem. 2, 2, 8.) „Ihm genügt zu Allem das bloße Wollen. Und wie uns der Wille keine Mühe macht, ſo ihm nicht die Schöpfung." (Chrysost. in Petavii Theol. Dogm. T. I. 5, 5.) Wie deutlich iſt es hier ausgeſprochen, daß der göttliche Wille alle Merkmale des menſchlichen Wunſches hat, nur daß, was Gott wünſcht, auch ſofort wirklich iſt!

Die Einheit von Wollen und Können gilt aber nicht nur vom hebräiſchen und chriſtlichen Gotte, ſondern auch vom heidniſchen, wenn ſie gleich hier nicht in derſelben hyperboliſchen Weiſe ausgeſprochen wird. „Ich ſage nicht, gib mir einen Chriſten, gib mir einen Juden, ſondern gib mir einen Heiden, der läugnet, daß Gott allmächtig ſei. Chriſtum kann er läugnen, den allmächtigen Gott kann er nicht läugnen." (August. bei Petav. l. c.) „Wenn du von einem Gotte weißt, ſo wiſſe, daß auch ein Gott Alles thun kann", εἰ θεὸν οἶσθα, ἴσθι ὅτι καὶ δαίμονι δέξαι πᾶν δυνατόν. (Callim. bei Plut. de Plac. Phil. 1, 7.) „Unermeßlich iſt und unendlich des Himmels Macht, und was nur immer die Götter gewollt, iſt geſchehen", ſagt Ovid (Met. 8, 618); „Alles vermag ein Gott mit Leichtigkeit", facile est omnia posse Deo, Derſelbe (Art. 1, 562); „Nichts iſt Gott unmöglich", ἀδύνατος δ' οὐδὲν θεός, der Komiker und Pythagoräer Epicharmos bei Klemens Alex. (Strom. 5, 14), und ein griechiſcher Lyriker (Pindar) ſagt eben daſelbſt: „Gott kann aus ſchwarzer Nacht

unbefleckten Licht erwecken, aber ebenſo in nächtliches Dunkel hüllen des Tages reinen Glanz. Wer alſo, ſetzt Klemens hinzu, wenn es Tag iſt, Nacht machen kann, der allein iſt Gott."

Die Allmacht iſt aber ein Vermögen, ein Können, welches das Wollen vorausſetzt. Wenn es daher bei Homer heißt: die Götter können Alles, θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται (O. 10, 306); ſo heißt dieß dem Sinn nach: ſie können Alles, nämlich, verſteht ſich, was ſie wollen. Daher wird anderwärts, wo Proben von dieſer Allmacht gegeben werden, auch mit dem Können zugleich der Wunſch oder Wille genannt, ſo O. 16, 198 und 208, wo es heißt: Athene hat mich ſo gemacht, ſo verwandelt, wie ſie will, denn ſie kann es, ὅπως ἐθέλει· δύναται γάρ; ſo auch O. 14, 445. Aber eben dieſe Ur- und Grundbeſtimmung der Gottheit, daß ſie kann, was ſie will, iſt obwohl eine übermenſchliche, doch nichts weniger als eine außermenſchliche, von Außen oder Oben eingetrichterte, ſondern vielmehr aus dem Menſchen ſelbſt entſprungene, aus ſeiner Bruſt und zwar nicht nur vermittelſt des einſeitigen, abſtracten Geiſtes hervorgedachte, ſondern vermittelſt des hebräiſchen Ruach und griechiſchen Pneuma, welches Geiſt und zugleich Luft, Wind, Hauch, Odem bedeutet, herausgeſeufzte, hervorgehauchte Beſtimmung. Dieſe Entſtehung zeigt ſich beſonders darin, daß der urſprüngliche oder genetiſche Sinn der göttlichen Allmacht nur dieſer iſt, daß, wie es ſo oft bei Homer heißt, die Götter als Götter Alles leicht, ſehr leicht thun — ἐεῖα μάλ' ὥς τε θεός (Il. 3, 380. 20, 443), ἐεῖα allein oder ἠιδίως (16, 846) und ſonſt häufig Il. und O. — d. h. ohne Schwierigkeit, ohne Anſtrengung, „ſonder Müh", wie Voß überſetzt. So ſteht O. 10, 305 der menſchlichen Schwierigkeit (nach Andern: Beſchwerlichkeit, Gefährlichkeit) (χαλεπόν Apollon. S.: δύσεργον, ἀδύνατον) die göttliche Allmacht gegenüber, dagegen O. 23, 184.

186 eben dieſer menſchlichen Schwierigkeit die göttliche Leichtigkeit, ῥηιδίως. [21] Dieſelbe Vorſtellung liegt aber auch der chriſtlichen Allmacht zu Grunde, wie ſchon die paar eben angeführten Aeußerungen der Kirchenväter zeigen. Aber iſt es denn nicht ein Wunſch des Menſchen, ja der innerſte Wunſch ſelbſt jedes Vorhabens, jedes Wunſches, ſich ohne Schwierigkeit, ohne Widerſtand, ohne Aufenthalt zu vollſtrecken? Klagt und beſchwert er ſich nicht tagtäglich laut und vernehmlich genug darüber, daß er ſeine Wünſche, oft ſelbſt auch die geringfügigſten nicht ohne unſägliche Mühſeligkeiten erreichen kann? Iſt dieſe Klage, dieſe Beſchwerde nicht ſelbſt der Grund der Cultur? Warum anders hat er denn den Stier zu ſeinem Mitarbeiter gemacht, als um auf ſeine Schultern die Laſt des Ackerbaues zu wälzen? warum anders das ſchnellfüßige Roß ſich dienſtbar gemacht, als um ſo ſchneller, leichter und bequemer ans Ziel ſeiner Wünſche zu kommen? Den Göttern verdankt der Menſch ſeine Cultur; ja wohl! aber dieſe Götter ſind nicht die Götter des Aberglaubens; dieſe Götter ſind die ungeduldigen, revolutionären Wünſche der Menſchen, ihren Willen mit derſelben Leichtigkeit und Anſtandloſigkeit zu verwirklichen, wie die Götter; dieſe Götter ſind alſo die Wünſche der Menſchen, ſelbſt Götter zu ſein.

Man kann ja über kein Uebel klagen oder auch nur ſeufzen, ohne ſich das entgegengeſetzte Gut zu wünſchen. Wer darüber ſeufzt, daß er nicht kann, was er wünſcht, wünſcht eben damit wenn auch ſtillſchweigend das zu können, was er nicht kann, wünſcht ſich ein unbeſchränktes, ſeinen Wünſchen ebenbürtiges und ebenmäßiges Vermögen. Selbſt der fromme und demüthige Chriſt wünſcht ſich, indem er über ſeine Sündhaftigkeit jammert, die Sündloſigkeit, wünſcht ſich eine göttliche Eigenſchaft, wünſcht — implicite — ſelbſt Gott zu ſein; denn man kann ſich keine

göttliche Eigenſchaft wünſchen, ohne die andern ſie bedingenden oder begleitenden Eigenſchaften, alſo mit der Sündloſigkeit auch die Tugenden, die moraliſchen Vollkommenheiten der Gottheit mit zu wünſchen.

Die Götter ſind ehr-, lob- und preiswürdige Weſen. Man kann aber nur ehren und ſchätzen, loben und preiſen, was man ſelbſt zu beſitzen wünſcht. Wie kann ich z. B. die Unſterblichkeit zu einer göttlichen, Gott zu Gott machenden Eigenſchaft erheben, wenn ich nicht die Sterblichkeit als eine den Menſchen zum Menſchen machende, unter die Götter herabſetzende Eigenſchaft empfinde und denke; wie aber die Sterblichkeit als eine ſolche Eigenſchaft denken, wenn ich nicht wünſche, nicht zu ſterben? Was ich nicht wünſche, vermiſſe ich auch nicht, wenn ich es nicht habe, kann alſo ſeine Abweſenheit nicht als Mangel fühlen und erkennen, ſeine Anweſenheit nicht als einen Vorzug, als ein Gut preiſen. [22] Wie kann ich alſo mit Jubel in oder als Gott bejahen, bekennen, was ich nicht vorher mit Schmerzen als mir verſagt erkenne?

Die Grundbedingung, die Grundvorausſetzung des Glaubens an einen Gott iſt darum der unbewußte Wunſch, ſelbſt Gott zu ſein. Weil aber dieſem Wunſche des Menſchen ſein wirkliches, erfahrungsmäßiges Weſen und Sein widerſpricht, ſo wird das, was er ſelbſt zu ſein wünſcht, zu einem nur idealen, vorgeſtellten, geglaubten Weſen — einem Weſen, das Nicht-Menſch, לֹא אִישׁ iſt, aber nur, weil die Erfahrung dem Menſchen wider ſeinen Willen das ſchmerzliche Bewußtſein aufgedrungen hat, daß er לֹא אֵל, Nicht-Gott iſt. Könnte der Menſch, was er will, ſo würde er nun und nimmermehr einen Gott glauben, aus dem einfachen Grunde, weil er ſelbſt Gott wäre, wirkliches Sein aber kein Gegenſtand des Glaubens iſt. Aber gleichwohl fühlt ſich der Menſch nur in ſeinem Können beſchränkt, aber unbeſchränkt in ſeinem

Wünſchen und Vorſtellen oder Einbilden, alſo als לא אל, als Nicht-Gott im Können, aber als איש אל, als Nicht-Menſch im Wünſchen.

Gott iſt daher urſprünglich nichts anderes als der von ſeinem Gegenſatz befreite Nichtmenſch im Menſchen, kein anderes Weſen, nur die andere Hälfte, die dem Menſchen fehlt, nur die Ergänzung ſeines mangelhaften Weſens, ſeines im Widerſpruch mit ſeinen Wünſchen ſo beſchränkten Thatvermögens. Die Gottheit iſt keine „apriori ſche", unabhängige, vorausſetzungsloſe Weſenheit oder Vorſtellung — bloße Vorſtellungen ſind auch Weſen, wenn gleich nur Weſen für den Vorſtellenden, der Satz der Juriſten: fictio (legalis) idem operatur quod natura gilt auch hier — der Gott ſetzt den Nicht-Gott voraus; aber eben als keinen Gott fühlt ſich nur, wer Gott ſein will, ohne es doch zu ſein und ſein zu können. Die Götter ſind vollkommne Weſen; aber ihre Vollkommenheit entſpringt nur aus der ſchmerzlichen Unvollkommenheit des Menſchen, iſt darum keine unempfindliche, keine phlegmatiſche, wie die der Metaphyſik; ſie ſind nur vollkommen, weil ſie die Wünſche der Menſchen vollenden, vollſtrecken — *Ζεῦ, Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει* (Aeschyl. Agam. 922) d. h. Zeus, Zeus vollendender oder vollkommner, vollende meine Bitten, — weil ſie Das vollkommen ſind, was die Menſchen nur mangelhaft, kurz Das in Wirklichkeit oder im Können ſind, was der Menſch nur im Wunſche iſt. Daher nennt auch Homer den Adler den vollkommenſten Vogel, *τελειότατον πετεηνῶν* (J. 8, 247), nicht aus äſthetiſchen oder ornithologiſchen Gründen nur, ſondern weil er das vollkommenſte d. h. glücklichſte, erwünſchteſte Auſpicium, Wahrzeichen iſt. In der homeriſchen Hymne an Hermes (V. 544) heißen darum die Vögel überhaupt, welche Wunſcherfüllung verkünden, *τελήεντες* d. h. vollendete, vollkommne, vollendende.

10.

Beiſpiele theogoniſcher Wünſche.

„Wie der Gedanke des Mannes, ſagt Homer (Il. 15, 80), umherfliegt, der, da er vieles Land der Erde durchging, nachdenkt im ſpähenden Geiſte: „„dorthin möcht' ich und dort““ und mancherlei Pfade beſchließet“ („mancherlei Wege ſich vorſtellt“, Wiedaſch; „eine Menge Dinge ſonſt an ſeiner Seele vorüberſchweben läßt“, Minkwitz); alſo durchflog hineilend (hinſtrebend, μεμαυῖα, „voll Sturmeifer“ Minkwitz; „geſchwind“ ganz kalt Wiedaſch) den Weg die Herrſcherin Here.“ Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen: was der Menſch nur in Gedanken und Wünſchen iſt, nämlich hier in dieſem beſondern Falle augenblicklich an einem entfernten Ort, da iſt augenblicklich [23] in Wirklichkeit der Gott, was alſo beim Menſchen nur Optativ, das iſt beim Gotte ein Indicativ. Neuere Philologen haben an die Stelle des Optativs: wär' ich εἴην (nach einigen: ging' ich, möchte ich gehen, als Optativ von εἶμι) das Imperfect: war ich ἦην geſetzt. Aber auch ganz abgeſehen von der ungewöhnlichen Imperfectform ἦην für die erſte Perſon (Buttmann, Ausf. Griech. Sprachl. 2. A. 1. S. 530 und Minkwitz's Anmerkung zu dieſer Stelle Homers): der Mittelpunkt der Vergleichung iſt hier offenbar der vom Wunſch beflügelte Gedanke, denn wer ſich an einen Ort hinbegibt, ſei's nun wirklich oder in Gedanken, der will dort ſein; darum entſpricht dem μεμαυῖα, dem Hinſtreben, Hinwollen der Here, welches bei ihr als einer Göttin natürlich zugleich ein Hinſtürmen iſt, das μενοινᾶν des Menſchen, ein Wort, welches keineswegs nur ein kaltes „Beſchließen“, Bedenken, Beabſichtigen, ſondern auch ein Verlangen, Beſtreben, Wollen ausdrückt. [24] Wie paßt aber zu dieſem Vorwärtsſtreben der Göttin der Rückſchritt

des Menſchen in die Vergangenheit, wenn nicht der Wunſch den Leichnam des Imperfects neues Leben einhaucht? Der Wunſch iſt ja überhaupt das Locomotiv des Gedankens, namentlich aber bei dem homeriſchen Menſchen, der noch keine abgezogenen, „reinen“ oder gar „an und für ſich ſeienden“, ſondern nur ſtrebende, begehrliche, vom Herzen bewegte Gedanken kennt. Selbſt noch in den ſogenannten homeriſchen Hymnen, ſo in der Hymne auf Mercur (V. 43, 44) iſt das Bild für die Schnelligkeit des göttlichen Thuns die Schnelligkeit des Gedankens, welcher die Braut eines Mannes „durchflieget“, durchdringet, durchfähret, διὰ στέρνοιο περήσει, den Sorgen um Sorgen — θαμειναὶ μέριμναι, aber Sorgen ſind nur bekümmerte Wünſche — hin- und herziehen. Wenn dagegen in der Hymne an Apollo (448) das νόημα, der Gedanke allein für ſich ſteht zur Bezeichnung der göttlichen Schnelligkeit, ja ſelbſt bei Homer (O. 7, 36), hier jedoch zur Bezeichnung der Schnelligkeit der göttlichen Phäakenſchiffe, ſo iſt nicht zu überſehen, daß hier neben dem νόημα, dem Gedanken auch der Flügel, πτερόν allein ſteht, daß aber doch deßhalb Homer ebenſowenig einen abſoluten Gedanken, einen Gedanken ohne Menſchen, als einen abſoluten Flügel, einen Flügel ohne Vogel kennt.

Gegen die hervorgehobene Bedeutung des eben angeführten Gleichniſſes der Ilias kann man einwenden, daß die Schnelligkeit der Götter auch mit dem Schuß von Sternſchnuppen (Σ. 4, 75), dem Sturz von Schnee und Hagel (Σ. 15, 170), gewöhnlich aber mit dem Flug der Vögel, ſei's nun ſichtlich und ausdrücklich, wie O. 1, 320. 5, 51. 3, 372, oder nur der Bewegungsart nach, wie Σ. 14, 228, verglichen werde, ja daß dieß ſelbſt in dieſer Stelle geſchehe, denn es heißt ja: ſo durchflog ſie, διέπτατο. Allein der Menſch läßt nur deßwegen ſeine Götter ſo ſchnell wie

Vögel fliegen, wenn gleich ohne Flügel, weil er ſich ſelbſt mit dem Vogel in die Lüfte ſchwingt, mit ſeinen Schwingen ſich in Gedanken über alle Beſchwerlichkeiten des menſchlichen Ganges hinwegſetzt, weil der Flug ſelbſt eine den Gedanken und Wünſchen des Menſchen entſprechende, darum göttliche Bewegung iſt. Wie ſehr die Flügel dem Menſchen wenn auch nicht an die Schultern, doch ans Herz gewachſen ſind, beweiſt auch die Fabel vom Dädalos, welcher im Namen des griechiſchen Geiſtes, der faſt alle Probleme der Menſchheit wenn auch nicht gelöſt, doch ſich aufgeworfen hat, bereits den Verſuch machte, auch dieſe göttliche Eigenſchaft aus einem Wunſch zur That, aus einer Sache der Theologie zur Sache der Anthropologie zu machen. „Mancher ſahe die beiden (Dädalos mit ſeinem unglücklichen Sohne) erſtaunt und wähnete: Himmliſche wärens, welche die Luft durcheilten.“ Vidit et obstupuit: quique aethera carpere possent, credidit esse Deos. (Ovid. Met. 8, 218.)

Die Gedankenſchnelligkeit der Götter iſt übrigens eigentlich nichts andres, als die dramatiſche oder epiſche, darum ſucceſſive, in Bewegung verſetzte Allgegenwart, denn wer einmal ſo leicht, ſo ſchnell wie die Götter an entfernten Orten iſt, für den ſind die Schranken von Zeit und Raum ſo gut wie aufgehoben, dem fehlt es nicht an der Kraft, ſondern nur an der Luſt zur Allgegenwart, weil er den Fortſchritt der Bewegung dem Stillſtand des Seins, die lebendige Selbſtſchau (Autopſie) der ſinnlichen Erkenntniß, der Erfahrung, wie Jehovah, welcher in der Bibel herniederfährt, daß er ſähe (1. Moſ. 11, 5), der todten Allgemeinheit der Allwiſſenheit vorzieht. Gleichwohl ſtammt die theologiſche oder metaphyſiſche Allgegenwart aus derſelben Gedankenquelle, wie die poetiſche, ſucceſſive. [25] Nur heißt es hier: wie ſich der Gedanke oder Wunſch des Menſchen überall hin verſetzt, ſo der Gott;

dort: wie der Geiſt überall iſt in Gedanken, ſo die Gottheit überall in Wahrheit, in Wirklichkeit. „Willſt du die Vortrefflichkeit und beinahe Göttlichkeit des (menſchlichen) Geiſtes ſehen? Alles durchgeht er im Augenblick, ſchneller als die Sterne, ſchneller als die Zeit. Was ſage ich? er iſt faſt überall," paene ubique est. (Lips. Physiol. Stoic. 3. Diss. 19.) „Unſer Geiſt ahmt nach (ſtellt dar, bildet ab) die Unumſchriebenheit, d. i. Unräumlichkeit, Unbeſchränktheit Gottes", *ὁ νοῦς ἡμῶν τὸ ἀπερίγραφον μιμεῖται τοῦ θεοῦ.* (Joh. Philopon. de creat. M. 6, 15.) „Wahre und eigentliche Unumſchriebenheit kommt nur Gott zu, der menſchliche Geiſt ahmt ſie aber gewiſſermaßen nach, indem er im Augenblick Abend und Morgen, Norden und Süden, Himmliſches und Unterirdiſches durchläuft oder durchſchaut, nicht in der That, ſondern nur in der Vorſtellung des Geiſtes." (Theodoret. Quaest. in Gen. Interr. 20.) Schnell ſind die Götter, wo der menſchliche Gedanke ſelbſt nur in leidenſchaftlicher Bewegung iſt — *ἀνὰ νόημα* —; allgegenwärtig ſind ſie, wo auch der menſchliche Gedanke zur Ruhe gekommen iſt, wenn gleich auch hier ebenſo vom Denken als von der göttlichen Allgegenwart ſelbſt Ausdrücke der Bewegung gebraucht werden, wo der Menſch nicht mehr wie auf den Irrfahrten der Odyſſee und dem Schlachtfeld der Ilias nach einem beſtimmten und entfernten Ziel leidenſchaftlich hinſtrebt, ſondern wie Bias Alles bei ſich ſelbſt hat, oder wie Sokrates überall zu Hauſe iſt, wenn er der Allgegenwart nur eine moraliſche Bedeutung gibt, oder überall zu Hauſe ſein will, wenn er ihr phyſikaliſche Bedeutung gibt, wenn er wiſſen will, was im Himmel und auf Erden iſt. Wünſche hat der Menſch da, wie dort, aber natürlich ſind die Wünſche des Weltbürgers — Sokrates nannte ſich nach dem Beiſpiel, aber auch im Gegenſatze von *Ῥόδιος* oder *Κορίνθιος* einen *Κόσμιος* (Plut. de exsilio 5, ed. Tauchn.)—

die Wünſche des Menſchen, der den Himmel, ſei's nun den des Glaubens oder des Schauens, für ſein wahres Vaterland erkennt, der die Grenzen ſeines irdiſchen Vaterlandes ſo weit hinausſetzt, als des Himmels unendlicher Aether die Erde umſpannt (Plut. a. a. O.), Wünſche ganz anderer Art, als die Wünſche, welche ſich nicht über die Thürme von Troja oder die Berge von Ithaka hinaus erſtrecken.

Außer dem göttlichen Gedankenblitz des vielgereiſten Mannes — ein in dieſer Stelle höchſt bezeichnender, ja nothwendiger Beiſatz, denn nur wer, wenigſtens im homeriſchen Zeitalter, ſinnlich über die Schranken ſeiner nächſten Umgebung hinausgekommen, erhebt ſich auch geiſtig über dieſelben — findet ſich in der Ilias noch eine Wunſchäußerung von wahrhaft theogoniſcher Bedeutung. „O ſo gewiß nur, ruft Hektor in ſeiner Siegesgewißheit aus, möcht' ich unſterblich ſein und blühn in ewiger Jugend, ehrenvoll, wie geehrt wird Athene ſelbſt und Apollon, als der kommende Tag ein Unheil bringt den Argeiern" (8, 538). Und ſpäter ſpricht er noch einmal dieſen Wunſch aus, nur dahin verändert, daß er die göttlichen Eigenſchaften zugleich in eine göttliche Perſönlichkeit zuſammenfaßt. „Wenn ich doch ſo gewiß, ſagt er, Zeus Sohn, des Aegiserſchüttrers wär', ein unſterblicher Gott von der Herrſcherin Here geboren, ewig geehrt, wie geehrt Athene wird und Apollo, als der heutige Tag ein Unheil bringt den Argeiern." (13, 823.) Dieſe Aeußerung Hektors iſt vielfach beanſtandet worden, ſo von Libanius, Euſtathius, Köppen. Libanius über die Unerſättlichkeit (περὶ ἀπληστίας Reiske T. I. p. 243) erblickt in dieſer Aeußerung einen traurigen Beweis der menſchlichen Unzufriedenheit und Unerſättlichkeit; aber ſie iſt vielmehr ein ſehr erfreulicher Beweis von der Offenherzigkeit und Freimüthigkeit des homeriſchen Menſchen, dem, wer anders ſpricht, als er denkt, bis in den Tod zuwider iſt; denn Hektor

ſagt nur ehrlich, was der Grieche, was der Menſch überhaupt ſich wünſcht, aber eben deßwegen, weil er es nur wünſcht, nicht wirklich hat, als Gott vergegenſtändlicht und ſo wenigſtens in der Idee, in der Vorſtellung, im Glauben hat und genießt. Wer klagt, daß er altert, — und wer klagt nicht noch heute darüber, wenn er auch nicht öffentlich in Gedichten, wie Mimnermus, oder ſonſt wie ſeine Klagen ausſpricht? — wünſcht, daß er nicht altere, daß er ewig jung bleibe. Wenn die Griechinnen zur Aphrodite Ambologera, d. h. zur Alter aufſchiebenden Schönheits- und Liebesgöttin flehten oder ſangen: „o ſchöne Aphrodite! ſchiebe das Alter auf!“ (Pausanias 3, c. 18. §. 1. und Plut. Qu. Conv. 3, 6), wünſchten ſie nicht etwas, was noch heute die chriſtlichen Frauen und Jungfrauen trotz ihrer Chriſtgläubigkeit aufs innigſte wünſchen, wenn ſie gleich nicht mehr, wie der plaſtiſche Grieche, dieſen Wunſch unvergänglicher Jugend und Schönheit zu einer beſondern göttlichen Geſtalt herausbilden? Sagt aber dieſer Wunſch nicht, nur weiblich, nur ſchamhaft, nur zögernd, was gerade heraus, heroiſch, unverſchämt Hektor ſagt? Und wenn der Pſalmiſt ſagt (Pſ. 102, 25): „mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage in dem Jahrhunderte der Jahrhunderte deiner Jahre“, d. h. du, deſſen Leben von Geſchlecht zu Geſchlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert fortwährt: ſo ſpricht er freilich nicht den jugendlichen Wunſch der Griechen aus: ſchiebe das Alter auf! ſondern den altväteriſchen Wunſch: ſchiebe den Tod auf! laß mich alt werden, ſo lange ich wie meine Urväter das Leben faſt halb [illegible]. Aber ſein Wunſch, bis zu dieſem Ziele fort[illegible] die Wünſche des alten Hebräers nicht [illegible] Bejahung nur in dem ewigen [illegible] endigen“, wie es in dem [illegible]

nicht wollen, daß mein ohnedem ſo kurzes Leben unnatürlich, gewaltſam verkürzt werde; du kannſt nicht unbarmherzig, nicht fühllos ſein gegen die Wünſche eines Tagegeſchöpfs. „Gedenke, wie kurz mein Leben iſt.“ (Pſ. 89, 48.) „Tauſend Jahre ſind vor dir wie der Tag, der geſtern vergangen iſt. Unſer Leben . . . fähret ſchnell dahin, als flögen wir davon.“ (Pſ. 90, 4. 10.) Wem tauſend Gulden wie ein Heller ſind, der kann nicht den Bettler um einen Heller von ſich weiſen. Wo der Wunſch, nimmer zu enden, erfüllt iſt, findet auch der Wunſch, jetzt nicht zu enden, bereitwillige Aufnahme und Unterkunft.

Wenn es eine Unerſättlichkeit oder Vermeſſenheit iſt, ſich Ewigkeit zu wünſchen, ſo iſt es auch eine Vermeſſenheit, ſich ewige Götter zu denken; denn mit dem Gedanken der göttlichen Ewigkeit iſt unzertrennlich der Wunſch der menſchlichen Ewigkeit oder Dauer in irgend einer Weiſe verbunden. Der alte Hebräer wünſcht und kennt zwar keine andere Fortdauer, als die ſeines Namens und Geſchlechts oder Volks; aber die Gewißheit der Erfüllung dieſes Wunſches iſt bei ihm mit dem Gedanken des Ewigen weſentlich verknüpft. So heißt es gleich am Schluß des angeführten 102. Pſalms: „deine Jahre enden nicht; die Söhne deiner Diener werden („ſicher“) wohnen (nämlich im Lande) und ihr Saame vor dir feſtſtehen, beſtehen.“ Das heißt: „du biſt ewig und unveränderlich, darum wird auch dein Volk ewig beſtehen.“ (de Wette.) „Das Leben des Mannes hat gezählte Tage, aber die Tage Iſraels [illegible] ungezählt.“ (Sir. 37, 28.) „Du Herr [illegible] in Gedächtniß (Name, memoria, nomen) [illegible] 2, 13.) Aber auch der Name des Weiſen [illegible] r. 37, 29), εἰς τὸν αἰῶνα, (Sir. 39, 13) [illegible], εἰς γενε[illegible] γενεῶν, iſt und heißt ein ewiger,

Wenn aber ferner ſich Hektor göttliche Ehre wünſchte, ſo wünſchte er ſich, was ihm wirklich von den Seinigen zu Theil wurde, denn es heißt ja ausdrücklich von ihm: „er wurde geehrt wie ein Gott.“ Der Beiſatz „wie ein Gott“ iſt eigentlich überflüſſig oder nur ein enthuſiaſtiſcher, begeiſterter Ausdruck; denn in der bloßen Ehre oder Verehrung, wenn dieſe wenigſtens eine wahre, inbrünſtige, begeiſterte, iſt ſchon die Vergötterung enthalten. Die Liebe, die Bewunderung, die Dankbarkeit, kurz die Gefühle und Geſinnungen, aus denen die Verehrung entſpringt, kennen keine Grenzen, kümmern ſich daher nicht um die diplomatiſchen Rangunterſchiede zwiſchen Gottesverehrung und andrer Verehrung, welche von den Höflingen des Königs der Könige, den geiſtlichen Hofceremonienmeiſtern ausgeklügelt worden ſind, und nur in willkührlichen äußern Zeichen ſich geltend machen. So fiel David vor Jonathan zur Erde nieder, um ihm für den Beweis ſeiner Freundſchaft ſeine Verehrung zu bezeugen. Die Ehre iſt ein göttliches Gut, ſagt Plato in den Geſetzen (5, 1. ed. Ast.), aber ebendeßwegen — dieß iſt der Sinn dieſes Ausſpruchs, wie ſich im weitern Verlauf zeigt — gebührt dieſes Gut auch nur dem Göttlichen. Und Xenophon im Hieron (c. 7, 4) ſagt: „keine menſchliche Luſt ſteht dem Göttlichen ſo nahe als die Freude geehrt zu ſein.“ Wie dem Römer der Honos, die Ehre, ſo war dem Griechen die Pheme, das Gerücht, der Ruf (die Volksſtimme), der Name ausdrücklich eine Gottheit, und zwar nicht nur eine Gottheit der Dichter, ſondern des Cultus: „wir opfern, ſagt Aeſchines (de falsa leg. ed. Tauchn. p. 137), der öffentlichen Meinung, wie man auch Pheme überſetzen kann, als einer Göttin, und (adv. Tim. p. 63): „unſre Vorfahren haben einen Altar errichtet der Pheme als einer ſehr großen oder mächtigen Gottheit“, was ſie in der That auch noch heute iſt, wenn ſie gleich nicht

mehr eine Gottheit heißt. Hektors Wunſch war daher kein übermüthiger, irreligiöſer, ſondern ein durch den Cultus der Ehre ſelbſt berechtigter, geheiligter Wunſch. Findet doch der menſchliche Ehrtrieb auch im Judenthum und Chriſtenthum, wenn er ſich gleich hier nicht auf die nämliche Weiſe ausſpricht, ſeine Befriedigung in der Religion. Wem iſt die Gloria Dei, die Ehre, der Ruhm Gottes unbekannt? Aber die Glorie des Herrn erſtreckt ſich auch auf den Diener. „Ehre und Preis", wie es Luther überſetzt, τιμὴ καὶ δόξα (Herrlichkeit, Würde, Ruhm, Glanz), wird nicht nur Gott zugeſchrieben (1. Tim. 1, 17), ſondern auch den Menſchen verſprochen (Röm. 2, 7). König, oberſter Regent, βασιλεὺς heißt Gott im Alten und Neuen Teſtament, aber es heißt auch in der Offenbarung Joh. (5, 10): „und haſt uns unſerm Gott zu Königen und Prieſtern gemacht, und wir werden Könige ſein auf Erden", ferner von den Seligen: „ſie werden regieren, βασιλεύσουσιν, von Ewigkeit zu Ewigkeit" (22, 5); ebenſo (2. Tim. 2, 12): „wir werden mitherrſchen", συμβασιλεύσομεν. Wie oft wird im Alten Teſtament ſogar die Ehre oder das Lob Gottes zum Beweg- und Beſtimmungsgrund ſeines Handelns gemacht! „Nicht uns, Jehovah, nicht uns, ſondern deinem Namen gib Ehre (d. h. „hilf uns gegen die götzendieneriſchen Heiden, doch nicht um unſerer, ſondern deiner Ehre willen"); warum werden (ſollen) die Völker, Heiden ſagen: wo (iſt) doch ihr Gott?" (Pſ. 115, 1. 2.) „Was iſt für Gewinn (für dich) in meinem Blute, in meinem Hinabſteigen zum Verderben; ehrt dich der Staub, rühmt er deine Treue? Höre (alſo) Jehovah und erbarme dich meiner". (Pſ. 30, 10. 11.) „Wende dich, mich zu tröſten! So will ich preiſen auf der Harfe dich, deine Treue, mein Gott! Will dir ſpielen auf der Cither, du Heiliger Iſraels". (Pſ. 71, 21. 22 nach Meier.)

Wer aber die Ehre zum Beſtimmungsgrund Gottes macht, der vergöttert nicht nur indirect den menſchlichen Ehrgeiz, ſondern auch ſich ſelbſt; er ſetzt ſich unbewußt, mag er vor ſeinem Bewußtſein ſich noch ſo fromm und demüthig ſtellen, auf gleichen Fuß mit Gott; denn was liegt mir an dem Lobe von Geſchöpfen, die unter mir ſtehen, die mich nicht verſtehen, nicht zu ſchätzen wiſſen, folglich auch nicht loben können? Ehren kann mich nur der, den ich ſelbſt ehre, den ich als ein mir ebenbürtiges Weſen anerkenne.

Es iſt daher ein für die Religion allgemein gültiger, wenn auch nicht überall ausgeſprochener Satz: „wer die Götter ehrt, wird von den Göttern geehrt.“ Dieſelben Worte, welche der Menſch von ſeinem Verhältniß zu den Göttern, braucht er auch vom Verhältniß der Götter zum Menſchen. Die Menſchen verehren, pflegen, bedienen, colunt, θεραπεύουσι die Götter, aber eben ſo umgekehrt dieſe auch wieder jene. (Xenoph. Mem. 1, 4, 10.) Auch im Neuen Teſtament gilt das Wort: τιμάω, ich ſchätze, ehre, verehre, ebenſo von der Gottesverehrung (z. B. Joh. 5, 23), als von der Ehre — der Belohnung — die Gott dem Menſchen erweiſt. (Joh. 12, 26.) Göttercultus findet bei den Menſchen, Menſchencultus bei den Göttern ſtatt. Heilig bewahren die Menſchen die Reliquien ihrer Götter, die einſt perſönlich auf Erden gewandelt; aber auch die Götter laſſen kein Haar des Menſchen unbemerkt von ſeinem Haupte fallen, keine Thräne ungeſehn im Sande verrinnen. Koſtbar iſt in den Augen Jehovahs der Tod (d. h. das Leben) ſeiner „Verehrer“, „Frommen“, „Heiligen.“ (Pſ. 116, 15.) Die Götter lieben die Menſchen ſelbſt wie ihre Augäpfel; „behüte mich wie einen Augapfel im Auge“ (Pſ. 17, 8) nach Luther, wörtlich aber: „das Männlein, die Tochter des Auges“, d. h. die Pupille; „wer euch ver-

letzt, verletzt die Oeffnung, das Thor (foramen, porta), d. h. die Pupille ſeines (Jehovahs) Auges." (Zach. 2, 12.) Aber was iſt mehr ein Gegenſtand zärtlicher Sorgfalt und Liebe, was Einem theurer, was unverletzlicher, als der Augapfel? Was iſt aber die Selbſtliebe gegen den Genuß des Geliebtſeins? Was das Selbſtlob — propria laus sordet — gegen das Lob aus dem Munde des Höchſten? Was der hohle Dünkel des Dieners, der ſich ſelbſt für einen Herrn hält, gegen das göttliche Hochgefühl des Dieners, der von ſeinem Herrn, dem Herrn des Himmels und der Erde ſich bedient weiß? Was der Hochmuth der atheiſtiſchen Selbſtwehr gegen die Demuth des Göttergläubigen, dem Legionen himmliſcher, jetzt freilich irdiſcher, Polizeidiener als Schutzwächter zur Seite ſtehen?

Wenn der homeriſche Held unverhohlen den Wunſch ausſpricht, ein Gott zu ſein, jedoch wohlgemerkt! nur als Wunſch, gewiß der Unmöglichkeit ſeiner Erfüllung, ſo verwehrt dagegen ſolche Vermeſſenheit der fromme Lyriker Pindar mit den Worten: „ſtrebe nicht Zeus zu ſein oder werden", *μη μάτευε Ζεὺς γενέσθαι* (Isth. 5, 18) [26]; ferner: „wer auf rechtliche Weiſe reich und geehrt iſt, der ſtrebe oder ſuche nicht Gott zu werden", *μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι* (Ol. 5, 57). Aber gerade das Verbot eines Strebens ſetzt das Daſein deſſelben voraus. Das Verbot ſagt nur: wolle kein Gott ſein, weil du keiner ſein kannſt, weil dein Streben vergeblich, ja verderblich für dich iſt, weil dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, wie ſich Pindar in der eben angeführten Iſthmiſchen Ode ausdrückt, geſteht aber eben damit ein, daß dem Menſchen das Verlangen, ſelbſt Gott zu ſein, inwohnt; widrigenfalls ja das Verbot geradezu ſinnlos und nutzlos wäre. Und ſo haben wir denn auch an dieſer frommen, ſcheinbar das Gegentheil ausſagenden Aeußerung Pindars ein

claſſiſches Zeugniß für die Geneſis der Götter aus den Wünſchen der Menſchen; denn was heißt: ein Gott ſein wollen? Es heißt nicht, Gott in Perſon, es heißt: Das ſein wollen, was Gott iſt. Was ſind aber die Götter? Eben das, was die Menſchen nicht ſind, aber zu ſein wünſchen; denn die Götter ſind, wie derſelbe Pindar in einem Bruchſtück bei Plutarch (adv. Stoic. p. 1075 Xylander) ſagt: „ohne Krankheiten ἄνοσοι, und altern nicht ἀγήραοι, und wiſſen nichts von Mühen πόνων ἄπειροι, und fahren nicht über den dumpftönenden Acheron", d. h. ſterben nicht.

Daher iſt auch nicht die Beſtimmung des göttlichen Weſens bei den platoniſchen und chriſtlichen Philoſophen, daß es das Seiende, oder das iſt, was iſt, ut sit id quod est, die erſte Beſtimmung deſſelben — denn ein Sein, dem kein Wille, kein Wunſch vorausgeht, iſt nur das Sein der Natur — ſondern vielmehr die, daß es das iſt, was ſein will, ut sit id quod esse vult, alſo nicht das bloße, todte Sein für ſich ſelbſt, ſondern das lebhafte, wunſchdurchglühte Sein, das Sein ohne Mühen, ohne Krankheit, ohne Tod, ohne Sorgen — „ſie ſelbſt aber (die Götter) ſind ſorgenlos" ἀκηδέες (Z. 24, 526) — „ohne Wunden" — ἄτρωτοί γε μὰν παῖδες θεῶν (Pindar, Isth. 3, 31) — das erſte, urſprüngliche göttliche Sein, und zwar eben deßwegen, weil in dieſen und ähnlichen verneinenden Ausdrücken noch höchſt vernehmlich die Urlaute der Geburtswehen nachklingen, mit denen das menſchliche Weſen das göttliche erzeugt hat.

Wie ſtimmt denn aber zu dieſer religiöſen, ja ſelbſt theogoniſchen Bedeutung des menſchlichen Wollens, Gott zu ſein, das Rad des Irion, die Höllenpein des Tantalus, der Blitzſtrahl, der den Salmoneus vernichtete? Zwiſchen den werdenden und den fertigen Göttern iſt ein eben ſo großer Unterſchied im Himmel der Religion, als auf der Erde der Politik zwiſchen den werdenden

oder werden wollenden und den gewordenen Majeſtäten oder Excellenzen. Was die werdende Excellenz ſelbſt bis zum Himmel erhebt, das tritt die gewordene Excellenz mit Verachtung in den Staub. Der Wille, eine Excellenz zu werden, iſt menſchlich, leutſelig, cordial, duzbrüderlich, populär, demokratiſch; aber die fertige Excellenz hebt dieſe Herzlichkeit und Gemeinſchaftlichkeit mit dem gemeinen Menſchenvolk auf, will nichts mehr von den demüthigenden Bedingungen ihrer Entſtehung wiſſen, verläugnet geradezu ihren Urſprung, ſtempelt ſelbſt die Principien und Beſtrebungen, denen ſie ihre Exiſtenz, ihre Excellenz verdankt, zu Verbrechen. Die Götter entſpringen zwar nicht aus politiſchen Gründen, wie die alten Atheiſten irrig behaupteten, aber ſie erhalten ſich zuletzt nur — freilich immer auch nur eine Zeit lang — durch Mittel, die ihrem Urſprung und urſprünglichen Weſen direct widerſprechen, durch die Künſte und Waffen des politiſchen und geiſtlichen Despotismus. Aber auch abgeſehen von dieſem Unterſchied: die Götter entſpringen aus dem Contraſt, dem Widerſpruch zwiſchen Können und Wollen im Menſchen, und wenn daher ein Salmoneus ſein und können will, was nur Zeus iſt und kann, ſo begeht er einen Frevel nicht nur gegen Gott, ſondern auch und zwar zuerſt gegen das Selbſtbewußtſein des Menſchen, welches zwar nicht läugnet, daß er gerne ein Gott wäre, aber zugleich auch die ſchrecklich proſaiſche Wahrheit in das Geſicht ihm ſagt, daß er kein Gott iſt und ſein kann, daß die Götter nur im Himmel der Phantaſie, des Glaubens, aber nicht in der irdiſchen Wirklichkeit exiſtiren.

11.

Die Wünſche der Noth und Liebe.

Die wahre Kraft und Bedeutung der menſchlichen Wünſche, folglich auch ihrer Verwirklichungskräfte, der Götter, zeigt ſich keineswegs da, wo, wie beim Anfang jedes Unternehmens, die Unzulänglichkeit der menſchlichen Thatkraft nur eine Möglichkeit; ſondern da erſt, wo dieſe gefürchtete Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden iſt, wo Unglücksfälle, wo unüberſteigliche Hinderniſſe den Willen des Menſchen vereiteln, wo überhaupt die Erfüllung ſeiner und noch dazu dringendſten, mächtigſten Wünſche gar nicht in ſeiner Macht ſteht. Wo aber das menſchliche, überhaupt natürliche Thatvermögen zu Ende iſt, da beginnt, da erſcheint gerade die Götterkraft. „Zwar ich wehrete gern, ſagt Telemach zu den Ithakeſiern, dem ſchändlichen Treiben der Freier ab, wenn nur die Stärke, die Kraft, die Macht dazu, *δύναμις* mir beiwohnte", aber eben deßwegen, weil dieß über ſeine Kräfte geht, fleht er ſie beim olympiſchen Zeus und bei der Themis an, von ihrem Treiben abzuſtehen. „Krankheit von Zeus, dem großen", d. h. „innere Krankheit, gegen welche Homers Zeitalter keine Mittel kannte" (Fäſi zu O. 5, 395), „kann man nicht beſeitigen oder heilen", ſagen die auf ſein Hülfegeſchrei herbeieilenden Kyklopen zum Polyphem, aber eben deßwegen ſetzen ſie ſogleich hinzu: „Du aber flehe zu deinem Vater, dem Herrſcher Poſeidon" (O. 9, 411), und Polyphem ſelbſt ſpricht den Glauben aus, „daß ihn ſein göttlicher Vater heilen könne, wenn er nur wolle" (520). Als der Samier Elpis bei ſeiner Landung in Afrika am Ufer einen Löwen mit offnem Rachen erblickte, flüchtete er ſich auf einen Baum und flehte den Vater Liber (Bacchus) an, denn da pflegt man, ſagt Plinius, gerade am meiſten zu wünſchen oder zu gelo-

ben, wo nichts mehr zu hoffen iſt, tum praecipuus votorum locus est, cum spei nullus est. (Hist. Nat 8. S. 21. c. 16.) „Der Sturm beſiegt die Kunſt, nicht mehr wendet der Steuermann das Ruder an, aber Gelübde oder Wünſche," utitur, at votis. (Ovid. Fast. 3, 593.) „Das Ruder entſinkt der Hand, nur Wünſche — der Wunſch iſt ja die Seele des Votum, des Gelübdes, wenn gleich das religiöſe Bewußtſein das Gelübde, das Verſprechen vor den Wunſch ſetzt — erpreßt die äußerſte Furcht den Elenden". (Seneca Agam. 505.) „Göttern und Wünſchen überläßt er ſein Schickſal", Dis votisque reliquit, nämlich der Schiffer, dem der Sturm das Steuer aus der Hand geriſſen. (Ovid. Met. 2, 186.) Si quid pia numina possunt, ruft in ihrer Verzweiflung und Rachſucht Dido dem treuloſen Aeneas zu, ſo wirſt du mir büßen. (Virg. Aen. 4, 382.) Hier könnte es aber dem Sinn nach eben ſo gut heißen: si quid pia vota possunt, gleichwie auch Ovid ſtatt: nichts halfen mir die Götter, die du mit Gelübden anflehteſt, ſagt: nichts halfen mir deine Wünſche oder Gelübde, nil opis Halcyone nobis tua vota tulerunt. (Ov. Met. 11, 661.) Voß überſetzt die pia numina gefühlvoll: „wenn fühlende Götter noch walten", d. h. wenn die menſchlichen Wünſche noch etwas vermögen, die menſchlichen Gefühle noch Kraft und Geltung haben. So ſagt auch Ovid (Fast. 4, 895): vota valent, und Juvenal (Sat. 10, 284): publica vota viceruut, die Wünſche (für die Geneſung des Pompejus) ſiegten.

Das Teſtament der ſcheidenden Naturkraft, die ultima Ratio, der letzte Wille des Menſchen iſt der Gott, oder, was eins iſt, der Wunſch. Wo der Menſch nichts mehr vermag, da kann er wenigſtens noch beten, noch wünſchen. Für den Wunſch exiſtirt keine unheilbare Krankheit, kein Tod, keine Schranke, kein Geſetz, keine Naturnothwendigkeit, ſo wenig als für Gott. Wenn daher auch

alle Hülfsmittel erschöpft sind, wenn Alles den Menschen verläßt, so verläßt ihn doch nicht der Wunsch der Rettung und der Glaube an die mögliche, ja nothwendige Erfüllung dieses Wunsches. Das allmächtige Wesen, welches die Theisten zu einem außermenschlichen Wesen machen, als außermenschlichen, gegenständlichen Erklärungsgrund der Religion voraussetzen, ist nichts als ein Ausdruck und Beweis von der Allmacht der menschlichen Wünsche, ist nichts andres als der Wille und Glaube des Menschen, daß es keine Schranke seiner Wünsche gibt, daß seine Wünsche d. h. die nothwendig in ihm entstehenden, die von der Allmacht der Selbstliebe ihm aufgenöthigten Wünsche, die Wünsche des Unglücks, der Noth, der Verzweiflung an natürlichen Hülfsmitteln erfüllt werden können, erfüllt werden müssen. Götter, deren Wesen nicht mit dem unbeschränkten, allmächtigen Wesen dieser über die menschlichen und natürlichen Kräfte oder, was eins ist, Gesetze hinausgehenden Wünsche übereinstimmt, nicht diese Wünsche erfüllt, sind nur Scheingötter, ja förmliche Betrüger, die sich nur ausgeben für Götter, aber es nicht wirklich sind.

Der frühere Satz: Alles können die Götter erhält daher hier erst seinen Inhalt durch den Beisatz: was die Menschen — auf Grund des heiligen Nothrechts — wünschen. Daher heißt es: „Alles muß man hoffen, an Nichts verzweifeln; Alles ist leicht, Gott zu vollbringen, nichts unmöglich oder unausführbar," ἀνήνυτον οὐδέν (Linos Stob. Floril. 109, 1). „Wir sehen daraus, bemerkt Gassendi (Animadv. in Lib. X. Diog. Laert. T. II. p. 57) zu dieser Stelle und der oben angeführten des Kallimachos, daß im Sinne der Menschen glauben, daß Gott (oder ein Gott) ist und glauben, daß er Alles thun kann, dasselbe ist. Und dieß beweist hinlänglich die stillschweigende Uebereinkunft, womit alle Völker Gott anflehen und bitten das zu thun, was er nicht

an könnte, wenn er nicht allmächtig wäre.“ „Alle Menſchen
ibt die Natur ſelbſt an, daß ſie, wenn ſie keine menſchliche Hülfe
hr haben, zum Himmel hinaufblicken und von einem ewigen
ſte Hülfe erflehen. Wer ruft ihn nicht in Gefahren an?“
elanth. et al. Declam. Argent. T. III. p. 289.) Vortrefflich
nt daher Lucian (Hermot. 71 ed. Tauchn.) den Wunſch eine
igebige, in Nichts dem Menſchen widerſprechende, Alles mit
chtigkeit thuende Gottheit, wiewohl er hier nicht den ernſten,
dürftigen, nothberechtigten Wunſch meint. Von univerſellerer
d tieferer Bedeutung iſt es, wenn bei den alten Germanen der
erſte Gott ſelbſt geradezu Wunſch, Oski heißt: — ein frappan-
ſprachlicher Beweis, daß das allmächtige Weſen nur aus dem
mächtigen Wunſch ſtammt.

Was aber von den Wünſchen der Noth gilt, die bekanntlich
n Gebot kennt, ſelbſt nicht in unſerem gewiß nichts weniger als
llanthropiſchen Criminalrecht, das gilt auch von den innigſten
d edelſten Wünſchen des Menſchen, den Wünſchen des Wohl-
llens, der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. „Dir wür-
jen Dank zu entrichten, iſt nicht unſerer Macht... Götter geben
würdigen Lohn!“ (Virg. Aen. 1, 600.) „O mögen die Göt-
es dir vergelten, weil ich es nicht vermag.“ (Ovid. Ep. ex
nto 2, 11, 25.) „Gott vergelts!“ ſagt der dankbare Bettler
f der Gaſſe — und in dieſer „Weisheit auf der Gaſſe“ iſt
hr Weisheit, mehr Wahrheit und Verſtand des göttlichen We-
s, als auf dem hölzernen Katheder der aufgeblaſenen Gottesge-
rtheit und Schulphiloſophie — „Gott ſei mit Euch!“ der von
n Seinigen Scheidende. Wo der Menſch aufhört, da fängt
tt an d. h. das Ende des Könnens iſt der Anfang des Wun-
es; wo man nichts mehr Gutes thun kann, bleibt nur noch der
nme oder gute Wunſch übrig; wo der an Zeit und Raum ge-

bundene Materialismus der Sinne, der werkthätigen Hände und Füße aufhört, da beginnt, da entfaltet der Wunſch ſein göttliches, ſein immaterielles, auch in die Ferne ſich erſtreckendes, an keine Schranke gebundenes, aber eben deßwegen auch nur ideales, d. h. vorgeſtelltes Weſen und Wirken.

Die Glückwünſche ſind zwar durch den Gebrauch oder Mißbrauch zu leeren, nichtsſagenden Formeln und dadurch verächtlich geworden; aber gleichwohl haben ſie an ſich und urſprünglich religiöſe, ja ſelbſt theogoniſche Kraft und Bedeutung. Einen äußerlichen, hiſtoriſchen Beweis hiervon haben wir unter Anderm an den Neujahrsgratulationen der Römer, innerliche pſychologiſche Beweiſe aber ſo zahlloſe, als zahllos die Momente und Stellen ſind, wo der Menſch im Drange ſeiner überſchwänglichen Liebe aus dem Chaos ſeines Unvermögens die Götter hervorruft, d. h. wo er von dem peinlichen, unerträglichen Widerſpruch zwiſchen einer Liebe, die Alles (verſteht ſich Gutes) wünſcht, die von keinen Schranken weiß, und einer Kraft, die Nichts vermag, die dem myſtiſchen πλήρωμα, der Fülle ſeines Verlangens geradezu Hohn ſpricht, in der Vorſtellung, in der Gewißheit der göttlichen Allmacht ſich erlöſt. „Gott hat keinen Gegenſatz als das Nichts," aber dieſes Nichts iſt nur das anthropopathiſche Nichts, d. h. das ſchmerzliche Nichts-Sein und Nichts-Können der menſchlichen Wünſche. Die Theologie erſchafft mit Gott aus einem Nichts, das nichts weiter als eben Nichts iſt, die Welt; die Anthropologie erſchafft mit Natur aus dem empfindlichen Nichts in der menſchlichen Bruſt die Götter. Und die Augenblicke des menſchlichen Lebens, in welchen er die beſtehenden Götter anruft, aber nicht aus Gewohnheit, ſondern aus äußerer und innerer Noth, aus Schmerz, aus Herzenszwang, aus Hülfsbedürftigkeit, dieſe außerordentlichen Augenblicke ſind es auch, welche urſprünglich die Götter ins Da-

ſein gerufen haben. Ja die alltäglichen oder ſonntäglichen oder monatlichen oder jährlichen Gottesdienſte, Gottesverehrungen, oder, nach der frühern Beſtimmung, Gotteserſcheinungen ſind nur geiſtloſe Wiederholungen jener productiven, theogoniſchen Momente. „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Dienſthauſe geführet habe.“ (2. Moſe 20, 2.) Dieſer Führer aus Egypten iſt der Gegenſtand der iſraelitiſchen Gottesverehrung, der Grund der iſraelitiſchen Geſetzgebung und Nationalität; aber dieſer Gott verdankte ſelbſt ſein Daſein dem Momente des Auszugs aus Egypten. Erſt in dieſem Augenblick erſcheint Jehovah dem Moſes; erſt jetzt bekommt der unbeſtimmte Elohim oder Gott der Väter den Namen Jehovah; aber mit dem Namen iſt auch erſt das Weſen gegeben. Heißen und Sein, Name und Weſen, Nomen und Numen iſt wenigſtens in der öffentlichen, ebenſowohl politiſchen als religiöſen Meinung eins. Der Bibel zufolge gibt natürlich ſich ſelbſt Jehovah dieſen Namen, ſteigt vom Himmel herunter und fordert den Moſes auf zur Befreiung ſeines Volks, gleich als wäre dieſe nur eine Herzensangelegenheit Jehovahs, aber nicht der Iſraeliten ſelbſt geweſen. Aber wir haben hier wieder nur ein Beiſpiel der theologiſchen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe, welche überall, wie dieß unter Anderm augenſcheinlich die ſogenannte Jehovahurkunde in der Geneſis beweiſt, den wahren Hergang der Sache entſtellt und verſtellt, das theogoniſch Erſte zum Zweiten, das Zweite, das Spätere zum Erſten macht. Gleichwohl ſchimmert auch hier die urſprüngliche Wahrheit durch, denn Jehovah begründet, motivirt ſein Herabſteigen mit den Worten: „Ich habe geſehen das Elend (afflictio, miseria Ges. Lex.) meines Volks in Egypten und habe ihr Geſchrei (nämlich um Hülfe) gehöret über die, ſo ſie treiben; ich habe ihr Leid (dolor, moeror) erkannt.“ „Weil

denn nun das Geſchrei der Kinder Iſrael vor mich (zu mir) gekommen iſt und habe auch dazu geſehen ihre Angſt (Bedrückung, Mißhandlung, oppressio, vexatio), wie ſie die Egypter ängſtigen, ſo gehe nun hin, ich will dich zu Pharao ſenden, daß du mein Volk aus Egypten führeſt." (2. Moſe 3, 7. 9. 10.) Jehovah iſt alſo nicht von ſelbſt vom Himmel herabgekommen; er iſt vom Hülfeſchrei der Iſraeliten herabbeſchworen worden; er iſt eine Erſcheinung, eine Offenbarung ihres Freiheitsdranges und Selbſtändigkeitstriebes; er befreit ſie, aber nur, weil ſie das Joch der Knechtſchaft nicht mehr ertragen können, weil ſie nach Freiheit ſeufzen, weil ſie frei ſein wollen. Jehovah antwortet ebendaſelbſt dem Moſes auf die Frage nach ſeinem Namen: „Ich werde ſein, der ich ſein werde." „Alſo ſollſt du zu den Kindern Iſrael ſagen: Ich werde ſein, der hat mich zu euch geſandt." Aber nicht: „ich werde ſein, der hat" nein! buchſtäblich, [27] wie es im Hebräiſchen ohne Fürwort heißt: „Ich werde ſein" — nämlich frei, glücklich, Herr des Landes, wo Milch und Honig fließt — hat die Iſraeliten aus Egypten geführt, von ſeinem Joch erlöſt. Ja wohl! ich werde ſein, was ich ſein will, zu ſein wünſche — dieſer hoffnungsreiche Wunſch iſt der Urheber aller großen Thaten der Vergangenheit und Zukunft, iſt der einzige ewige Gott der Menſchheit, auch wenn er nicht mehr Gott oder Jehovah oder Allah oder Jupiter heißt.

Viele Ueberſetzer, ſowohl alte als neuere überſetzen das hebräiſche „Ich werde ſein" mit Ich bin, oder wenigſtens das zweite Futurum ſo: „ich werde ſein, der ich bin." Dieß läßt ſich hören; aber das Futurum ganz weglaſſen, das heißt das Licht unter den Scheffel ſtellen, das heißt den lebendigen Strom der Zukunft in dem todten Meer der Unveränderlichkeit verſumpfen laſſen. Das Ich werde ſein ſetzt freilich das ich bin voraus; aber was iſt die

ſein gerufen haben. Ja die alltäglichen oder ſonntäglichen oder monatlichen oder jährlichen Gottesdienſte, Gottesverehrungen, oder, nach der frühern Beſtimmung, Gotteserſcheinungen ſind nur geiſtloſe Wiederholungen jener productiven, theogoniſchen Momente. „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Dienſthauſe geführet habe.“ (2. Moſe 20, 2.) Dieſer Führer aus Egypten iſt der Gegenſtand der iſraelitiſchen Gottesverehrung, der Grund der iſraelitiſchen Geſetzgebung und Nationalität; aber dieſer Gott verdankte ſelbſt ſein Daſein dem Momente des Auszugs aus Egypten. Erſt in dieſem Augenblick erſcheint Jehovah dem Moſes; erſt jetzt bekommt der unbeſtimmte Elohim oder Gott der Väter den Namen Jehovah; aber mit dem Namen iſt auch erſt das Weſen gegeben. Heißen und Sein, Name und Weſen, Nomen und Numen iſt wenigſtens in der öffentlichen, ebenſowohl politiſchen als religiöſen Meinung eins. Der Bibel zufolge gibt natürlich ſich ſelbſt Jehovah dieſen Namen, ſteigt vom Himmel herunter und fordert den Moſes auf zur Befreiung ſeines Volks, gleich als wäre dieſe nur eine Herzensangelegenheit Jehovahs, aber nicht der Iſraeliten ſelbſt geweſen. Aber wir haben hier wieder nur ein Beiſpiel der theologiſchen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe, welche überall, wie dieß unter Anderm augenſcheinlich die ſogenannte Jehovahurkunde in der Geneſis beweiſt, den wahren Hergang der Sache entſtellt und verſtellt, das theogoniſch Erſte zum Zweiten, das Zweite, das Spätere zum Erſten macht. Gleichwohl ſchimmert auch hier die urſprüngliche Wahrheit durch, denn Jehovah begründet, motivirt ſein Herabſteigen mit den Worten: „Ich habe geſehen das Elend (afflictio, miseria Ges. Lex.) meines Volks in Egypten und habe ihr Geſchrei (nämlich um Hülfe) gehöret über die, ſo ſie treiben; ich habe ihr Leid (dolor, moeror) erkannt.“ „Weil

Hitze vom Zeus für ganz Griechenland Regen erfleht hatte (2, 29, 6), Apheſios, der Loslaſſer, Befreier, wegen eben dieſer durch das Opfer und Gebet des Aeakos bewirkten Befreiung vom Druk der Dürre und Hitze (1, 44, 13), Homagyrios, der Verſammler, in Aegium, weil hier Agamemnon die berühmteſten Männer Griechenlands verſammelt hatte, um ſich mit ihnen über den Krieg gegen Priamos zu berathen (Paus. 7, 24, 2), Apomyios, Fliegenvertreiber, weil einſt Herakles, als er bei einem Opfer von Fliegen beläſtigt wurde, dem Zeus unter dieſem Namen geopfert und dadurch die Fliegen verſcheucht habe (5, 14, 2), Klarios, der durchs Loos Austheilende, in Tegea, wegen der Looſe, durch die Arkas das Land unter ſeine Söhne vertheilt hatte (8, 53, 3—4), Meilichios, der Verſöhnliche, an verſchiedenen Orten von den zur Reinigung von Verwandten- oder Bürgermord dem Zeus unter dieſem Namen errichteten Altären und Bildern (2, 20, 1. 1, 37, 3), Euanemos, wörtlich der Gutwindige, aus Gründen, die in dem Namen ſelbſt ſchon enthalten ſind, Eleutherios, Befreier, Erretter, an verſchiedenen Orten, ſo nach Strabo (IX. c. 2 p. 266 ed. Tauchn.) in einem Heiligthum bei Platää, welches ihm hier nach dem Sieg der Griechen über die Perſer errichtet worden war. So hieß Apollo nach Pauſanias in Athen Parnopios, weil er, als einſt die Parnopes, die Heuſchrecken, das Land verwüſteten, den Athenern verhieß, ſie zu vertreiben und auch wirklich vertrieb (1, 24, 8); nach Macrobius Libyſtinus bei Pachynum, einem Vorgebirge von Sicilien, weil er hier einſt die Libyer bei einem beabſichtigten Einfall auf die Anrufungen der Einwohner durch eine Seuche plözlich getödtet hatte, Loimios in Lindus auf der Inſel Rhodos von der Beendigung einer Peſt (Saturn. 1, 17); Minerva in Sparta Ophthalmitis, Augenſchüzende, weil an der Stelle, wo ſie mit dieſem Namen einen Tempel hatte, Lykurgus das eine Auge un-

verſehrt erhalten hatte, nachdem ihm bereits das andre von einem gewiſſen Alkander aus Mißfallen an ſeinen Geſetzen ausgeſchlagen worden war (Paus. 3, 18, 1); Aeskulap in einem ſpartaniſchen Tempel Kotyleus, weil Hercules, als er von einer Wunde in die Kotyle d. h. Hüfte oder Pfanne geheilt worden war, dieſen Tempel ihm erbaut haben ſoll (3, 19, 7), dagegen in der Nähe der Stadt Aſopus Philolaos, Volksfreund (3, 22, 7), aus einem Grunde, der gleichfalls keiner Erklärung bedarf. So hieß und war in Rom ein Gott Rediculus, der Zurückgehende, welcher einen Tempel vor dem Capeniſchen Thore an der Stelle hatte, wo Hannibal, als er gegen Rom anrückte, durch gewiſſe Erſcheinungen erſchreckt, zurückgegangen war, redierit. (Festus.) Mögen nun auch viele dieſer Erklärungen der ſpeciellen Götternamen keinen geſchichtlichen Grund haben, ſo viel iſt doch gewiß, ſchon aus der Beſonderheit des Namens einleuchtend, daß die Götter ihre beſondern Namen — aber gerade die beſondern Namen ſind die herzlichen, vertraulichen — auch nur beſondern Veranlaſſungen verdanken.

Selbſt die allgemeinen, gewöhnliche, ſich wiederholende Naturerſcheinungen ausdrückenden Namen und Prädicate, wie z. B. der Regen, der Donner, der Blitz, als Eigenſchaftsworte des Zeus verdanken ihre Exiſtenz nicht etwa „bronto-theologiſchen oder vernünftigen und theologiſchen Betrachtungen über den Blitz und Donner," über Wind und Regen, oder gar naturphiloſophiſchen Deductionen von der Nothwendigkeit dieſer Naturwirkungen; ſie wurden vielmehr da nur zu göttlichen Namen und Eigenſchaften erhoben, zu bleibendem Andenken von der Dankbarkeit beſonders ausgezeichnet, wo ihre Wohlthätigkeit auf's lebhafteſte empfunden, ihre Erſcheinung auf's innigſte herbeigefleht, herbeigewünſcht worden war. Nicht der Regen, der in Folge der natürlichen Nothwendigkeit oder der zweckmäßigen Einrichtung der

Welt entſteht, nein! nur der Regen, welcher, indem er vom Himmel herabkommt, zugleich vom Herzen des Menſchen kommt, auf Wunſch erſcheint, iſt es, aus dem ein Zeus Ombrios oder Hyetos, ein Regengott entſpringt. Solche Momente, wie ſie die Sage in dem fruchtbaren Regengebet des Aeakos aufbewahrt hat, wo zufälliger und glücklicher Weiſe die Natur wirkt, was der Menſch wünſcht und begehrt, wo der Wunſch über die Natur zu gebieten ſcheint, ſind Epochemachende, unvergeßliche, heilige, „gottvolle," gottzeugende Momente. „Stets dann (nämlich wenn ich zu Hauſe bin), ſagt Odyſſeus zur Nauſikaa, werd' ich auch dort wie der Göttinnen eine dich anflehn, jeglichen Tag, weil du das Leben mir retteteſt, Jungfrau!" (O. 8, 466.) Aber dieſe Nauſikaa, die dem Odyſſeus gerade in dem Augenblicke äußerſter Noth und Bedürftigkeit als Lebensretterin erſcheint, veranſchaulicht uns nur in lieblichſter Weiſe, daß nur die glücklichen Momente, wo ein äußrer Gegenſtand dem Menſchen als ſein vergegenſtändlichter Wunſch, als ſein Second Sight gleichſam entgegenblickt, wo ihm ein Wunſch „ſonder Müh," unerwartet, plötzlich in Erfüllung geht — *αἶψα δ' ἔδωκε θεὸς μενοεικέα θήρην*, „bald (ſchnell, gleich) erfreut uns ein Gott mit reichlichem Wildpret" O. 9, 158 — die Momente ſind, wo Götter erſcheinen, Götter entſtehen.

Entgegengeſetzt, aber auch vorausgeſetzt dieſen Glanzpunkten des menſchlichen Lebens ſind die Momente des Unglücks, der Verzweiflung, der Furcht, des Schreckens — Momente, welche, wenn ſie für ſich feſtgehalten, wenn ſie zur fixen Idee werden, die Vorſtellung furchtbarer, menſchenfeindlicher Götter erzeugen. Ein höchſt intereſſantes Beiſpiel von dem Eindruck ſolcher Momente iſt ein Fragment des griechiſchen Dichters Archilochos, welches die Wirkungen einer Sonnenfinſterniß zu einer Zeit ſchildert, wo dieſes Naturereigniß noch mit naturreligiöſen, nicht naturwiſſen-

verſehrt erhalten hatte, nachdem ihm bereits das andre von einem gewiſſen Alkander aus Mißfallen an ſeinen Geſetzen ausgeſchlagen worden war (Paus. 3, 18, 1); Aeskulap in einem ſpartaniſchen Tempel Kotyleus, weil Hercules, als er von einer Wunde in die Kotyle d. h. Hüfte oder Pfanne geheilt worden war, dieſen Tempel ihm erbaut haben ſoll (3, 19, 7), dagegen in der Nähe der Stadt Aſopus Philolaos, Volksfreund (3, 22, 7), aus einem Grunde, der gleichfalls keiner Erklärung bedarf. So hieß und war in Rom ein Gott Rediculus, der Zurückgehende, welcher einen Tempel vor dem Capeniſchen Thore an der Stelle hatte, wo Hannibal, als er gegen Rom anrückte, durch gewiſſe Erſcheinungen erſchreckt, zurückgegangen war, redierit. (Festus.) Mögen nun auch viele dieſer Erklärungen der ſpeciellen Götternamen keinen geſchichtlichen Grund haben, ſo viel iſt doch gewiß, ſchon aus der Beſonderheit des Namens einleuchtend, daß die Götter ihre beſondern Namen — aber gerade die beſondern Namen ſind die herzlichen, vertraulichen — auch nur beſondern Veranlaſſungen verdanken.

Selbſt die allgemeinen, gewöhnliche, ſich wiederholende Naturerſcheinungen ausdrückenden Namen und Prädicate, wie z. B. der Regen, der Donner, der Blitz, als Eigenſchaftsworte des Zeus verdanken ihre Exiſtenz nicht etwa „bronto-theologiſchen oder vernünftigen und theologiſchen Betrachtungen über den Blitz und Donner," über Wind und Regen, oder gar naturphiloſophiſchen Deductionen von der Nothwendigkeit dieſer Naturwirkungen; ſie wurden vielmehr da nur zu göttlichen Namen und Eigenſchaften erhoben, zu bleibendem Andenken von der Dankbarkeit beſonders ausgezeichnet, wo ihre Wohlthätigkeit auf's lebhafteſte empfunden, ihre Erſcheinung auf's innigſte herbeigefleht, herbeigewünſcht worden war. Nicht der Regen, der in Folge der natürlichen Nothwendigkeit oder der zweckmäßigen Einrichtung der

und Göttinnen, wie Athene oder Minerva, Diana, insbeſondere aber Zeus. Aber die Furcht hat ſelbſt ſchon nicht nur im Geheimen den Wunſch zu ihrer Vorausſetzung, denn man fürchtet nur das zu verlieren, was man zu erhalten wünſcht, ſondern ſie wird auch ausdrücklich von dem Wunſche beſeelt, das furchtbare Weſen zu begütigen, in ein wenn auch nicht gutes, doch wenigſtens nicht ſchädliches, verderbliches Weſen zu verwandeln. Selbſt Krankheiten und Seuchen errichtet der Menſch Tempel und Altäre, aber nur weil er wünſcht und glaubt, durch dieſe Huldigungen ſie ſich hold und unſchädlich zu machen, morbisque et multis etiam pestibus, dum eas placatas trepido metu cupimus. (Plin. Hist. Nat. 2, 7. S. 5.) Die Erinyen (Rachegötter), bemerkt zum Oedipus auf Kolonos (V. 106) der Scholiaſt (ed. Elmsley), nennt er ſüße, holde, damit ſie ihm nicht böſe werden, τὰς Ἐρινύας γλυκείας φησὶν, ἵνα μὴ πικραὶ αὐτῷ γένωνται. Nicht alſo die Furcht für ſich ſelbſt, wie die Alten ſagten, ſondern der Wunſch der Furcht, daß nichts zu fürchten ſei, macht Götter. Wer Götter, ſagt richtig Martial (8, 24, 6), in Gold oder Marmor bildet, der macht nicht Götter; wer bittet (anfleht, anbetet), der macht ſie, qui rogat, ille facit. Aber der Kern der vergötternden Bitte iſt der Wunſch.

12.

Der Glückſeligkeitswunſch.

Der Wunſch iſt der Urſprung der Götter, der Wunſch der Urſprung, das Grundweſen, das Princip der Religion. Aber welcher Wunſch? Der Wunſch eines gelungenen Gedichts, wenn der Menſch als Dichter zu den Muſen, der Wunſch zu ſiegen, wenn er

ſchaftlichen Augen angeſchaut wurde. [28] „Nichts, ſagt er, iſt jetzt mehr nicht zu erwarten, noch abzuſchwören (oder abzuläugnen, ἀπόμοτον), noch zu bewundern, ſeitdem Zeus, der Olympier Vater, aus Mittag Nacht gemacht hat, verhüllend das Licht der glänzenden Sonne, ſo daß Trauer und Furcht die Menſchen befiel. Jetzt iſt auch Alles glaublich und zu erwarten oder zu befürchten, κἀπίελπτα, keiner verwundre ſich, wenn er ſelbſt die Landthiere ihre Lebensart mit den Delphinen vertauſchen ſieht“ (Anth. Gr. Bergk. Jambogr. 7, 6), d. h. wenn nun Alles aus den Fugen, Alles drunter und drüber geht. So löſcht mit dem Lichte außer dem Kopfe auch das Licht im Kopfe aus! ſo verliert der Menſch mit dem Beſtande der Welt auch ſeinen Verſtand! ſo verrückt ihm die Furcht den Kopf, daß ihm Alles glaublich erſcheint, daß er zum willenloſen Windſpiel ſeiner Einbildungskraft wird! Doch glücklicher Weiſe ſiegt das Licht über die Finſterniß, die Freude des aufgeklärten Wiederſehens über die Furcht des gläubigen Obſcurantismus; und nicht aus dem Schrecken der Sonnenfinſterniß, ſondern aus dem auf den Schrecken erfolgten Jubel über die erſehnte Wiederkunft ihres Lichtes iſt die Sonne als Gottheit hervorgegangen. So heißt nach Macrobius Apollo als Sonnengott Phileſios, weil wir das freundliche oder liebenswürdige Licht der aufgehenden Sonne mit freundſchaftlichſter oder herzlichſter Verehrung begrüßen, quod lumen ejus exoriens amabile amicissima veneratione consalutamus (Sat. 1, 17. Parisiis 1585 p. 244). Allerdings entſteht und erhält ſich kein Gott ohne Furcht und Schrecken, „denn die Götter ſind Retter, Erhalter, Beglücker, σωτῆρες, aber von denen, die vorher in Furcht oder Gefahr geweſen ſind,“ und zwar die Götter überhaupt, nicht allein die Dioskuren, die in dieſem Satze Artemidor (Oneirocr. 2, 37) im Sinne hat. Denſelben Namen haben ja auch andre Götter

Roms zu den Göttern flehten: „Wohlauf, Laren, ſteht uns bei! Laß kein Verderben, o Marmar, in die Blüthen gerathen! Müßig zu wüthen, o Mars, hemme die Gluth des Sonnenſcheins! Ruft alle Semonen nach einander an! Wohl auf, Mars, ſteh uns bei! Triumph, Triumph!“ (Hartung, Rel. d. Röm. 2, 146), ſo flehten ſie um nichts weiter als eben um ein glückliches Gedeihen der Feldfrüchte. Was überhaupt nur immer der Menſch ſich von den Göttern erfleht oder wünſcht, er wünſcht es nur als ein ſeiner Meinung nach ihn Beglückendes. Aber das Glück des Menſchen hängt nicht von ihm allein ab, ſondern weſentlich auch von Außen, von der Natur, von den Gegenſtänden, die nothwendig zu ſeiner Exiſtenz gehören, wenn ſie keine unglückliche ſein ſoll. Wer kann, und ſei er auch ein Diogenes, ohne Waſſer und Brot, ohne Luft und Licht glücklich ſein? Eben deßwegen iſt auch das Glück weſentlich Sache des Wunſches oder Gebetes — *Τύχῃ εὔχεσθαι*, flehe zum Glück! *εὐτυχίαν εὖχου*, Glück wünſche! heißt es in den Sprüchen der ſieben Weiſen —; aber eben darum iſt es auch eins, ob ich z. B. als Bauer zu den Göttern ſage: o ihr Seligen und Allvermögenden, macht mich zu einem glücklichen Bauer, oder ſage: füllt meine Scheuern mit Korn, meinen Keller mit Wein, meine Ställe mit Kälbern und Lämmern! — Io messes et bona vina date! (Tib. I, 1, 24) et in stabulo multa sit agna meo (Ovid. Fast. 4, 772) —; denn der Inhalt des Kellers, der Ställe und Scheuern iſt der Inhalt des Bauernglücks, der Inhalt der ächten Bauernſeele. Fortuna sola invocatur, das Glück allein wird angerufen, ſagt Plinius mit vollem Recht, denn wenn auch nicht die unbeſtimmte, charakterloſe Glücksgöttin, die er hier meint, angerufen wird, ſondern Jupiter oder Jehovah, Ceres oder Neptunus, ſo werden doch auch ſie nur um des guten Erfolgs, des Bonus Eventus willen, nur als Glücksgötter angerufen; denn

es, ſagt Camillus bei Livius 5, 51, hat einen glücklichen Aus-
ng, prospere evenisse, wenn man den Göttern folgt, einen
glücklichen, wenn man ſie außer Acht ſetzt. Jupiter ſelbſt iſt
Staatsgott gar nichts andres, als der concentrirte und per-
ificirte Bonus Eventus der Staatshandlungen, als Bauern-
t (Varro 1, 1) nichts andres als der Bonus Eventus des
erbaus. Die Griechen ſagten ausdrücklich, daß das Glück
r Glücklichſein eine Gabe der Götter — ſo Aeſchylos (Sept.
4) — daß man die Tugend ausüben, das Glück aber von den
ttern erbitten müſſe — ſo z. B. der Dichter Karkinos bei
bäus (Tit. 103. 3), ſo der Chor in den Schutzflehenden des
chylos: „wenn wir nur ſonſt von den olympiſchen Göttern
lückt werden, um meine jungfräuliche Blüthe kümmere dich
ht, Vater!“ [29] Und wenn der Erzvater Jakob in der Bibel
. Moſ. 28, 20) ſagt: „wenn Elohim d. i. Gott mit mir ſein
d mich behüten oder bewahren wird auf dem Wege, den ich
ſe und gibt mir Brot zu eſſen und Kleider anzuziehen, und ich
re zurück „mit Frieden“ (Unverſehrtheit, Geſundheit, Wohl-
n, Heil, שָׁלוֹם) in das Vaterhaus, ſo iſt Jehovah mein Gott;“
ſagt er damit nichts andres als: wenn mir Jehovah den
unſch einer glücklichen Reiſe und Heimkehr erfüllt, ſo iſt er
in Gott, und geſteht ſo offenherzig ein, daß nur das, was den
enſchen beglückt oder glücklich macht, der Gott des Menſchen
. Gott und Glück ſind ſo innig verbunden, ja ſo eins, daß
den Griechen das Wort Theos (Riemers Lexikon unter dieſem
ort), insbeſondere das unbeſtimmtere, unperſönliche Wort: Dä-
n geradezu für Glück (freilich auch Unglück) ſteht — σὺν δαί-
νι Il. 11, 792, Euſtathius: ἀντὶ τοῦ σὺν ἀγαθῇ τύχῃ, eben
Il. 15, 403; σὺν θεῷ Il. 9, 49: „mit Gottheit kamen wir
her“, mit Gottes Beiſtand d. h. mit Glück oder glücklich, und

dieſer glückliche Anfang verbürgt uns ein glückliches Ende — daß bei den Römern der Ausruf: ich bin ein Gott, Deus sum (Plaut. Curcul. I, 3, 11) oder Unſterblicher, immortalis ero (i. e. felicissimus, Propert. 2, 14, 10 und 15, 39. 40) oder: ich bin im Himmel (dem Wohnſitz der Götter, der Seligen), in coelo sum (Cic. ad Att.) oder ich lebe wie ein Gott (Deorum vitam nancisci, Gierig zu Ovid. Met. 14, 344) eben ſo viel iſt als: ich bin höchſt glücklich [30]; daß eben ſo bei den Hebräern die Redensart: Jehovah iſt mit dir der Sache nach nichts weiter bedeutet als: das Glück iſt mit dir oder du biſt glücklich: So heißt es vom David, weil ihm Alles gelang, weil er in allen Stücken klug oder glücklich war מַשְׂכִּיל, daß Gott mit ihm war, d. h. eben, daß Alles, was er angriff, ihm glückte, hoc est quaecunque aggrederetur, feliciter ei cedere (1. Sam. 18, 14. 28); von Joſeph: Jehovah war mit ihm, denn er war ein glücklicher Mann מַצְלִיחַ, denn, wie es gleich darauf heißt und Luther überſetzt: „alles, was er that, da gab der Herr Glück zu durch ihn", d. h. das gelang, das hatte glücklichen Erfolg (1. Moſ. 39, 2 und 3). So ſagt Jehovah: „ihr Kinder Zions, freuet euch und ſeid fröhlich im Herrn, eurem Gott, der euch (nicht, wie Luther hier überſetzt: „Lehrer zur Gerechtigkeit", ſondern, wiewohl dadurch, wie ſchon Dathe bemerkt, eine Tautologie entſteht) rechten (normalmäßigen) Regen gibt, und euch herabſendet Frühregen und Spatregen, wie vorhin, daß die Tennen voll Korn und die Keltern Ueberfluß von Moſt und Oel haben ſollen. Und ich will euch die Jahre erſtatten, welche die Heuſchrecken gefreſſen haben, daß ihr zu eſſen genug haben ſollt und den Namen des Herrn eures Gottes preiſen, der Wunder unter euch gethan hat und mein Volk ſoll nicht mehr zu Schanden werden. Und ihr ſollt es erfahren (gewahr werden, fühlen, einſehen, erkennen), daß Ich mitten unter Iſrael

Alles, ſagt Camillus bei Livius 5, 51, hat einen glücklichen Ausgang, prospere evenisse, wenn man den Göttern folgt, einen unglücklichen, wenn man ſie außer Acht ſetzt. Jupiter ſelbſt iſt als Staatsgott gar nichts andres, als der concentrirte und perſonificirte Bonus Eventus der Staatshandlungen, als Bauerngott (Varro 1, 1) nichts andres als der Bonus Eventus des Ackerbaus. Die Griechen ſagten ausdrücklich, daß das Glück oder Glücklichſein eine Gabe der Götter — ſo Aeſchylos (Sept. 584) — daß man die Tugend ausüben, das Glück aber von den Göttern erbitten müſſe — ſo z. B. der Dichter Karkinos bei Stobäus (Tit. 103. 3), ſo der Chor in den Schutzflehenden des Aeſchylos: „wenn wir nur ſonſt von den olympiſchen Göttern beglückt werden, um meine jungfräuliche Blüthe kümmere dich nicht, Vater!“ [29] Und wenn der Erzvater Jakob in der Bibel (1. Moſ. 28, 20) ſagt: „wenn Elohim d. i. Gott mit mir ſein und mich behüten oder bewahren wird auf dem Wege, den ich reiſe und gibt mir Brot zu eſſen und Kleider anzuziehen, und ich kehre zurück „mit Frieden“ (Unverſehrtheit, Geſundheit, Wohlſein, Heil, שָׁלוֹם) in das Vaterhaus, ſo iſt Jehovah mein Gott;“ ſo ſagt er damit nichts andres als: wenn mir Jehovah den Wunſch einer glücklichen Reiſe und Heimkehr erfüllt, ſo iſt er mein Gott, und geſteht ſo offenherzig ein, daß nur das, was den Menſchen beglückt oder glücklich macht, der Gott des Menſchen iſt. Gott und Glück ſind ſo innig verbunden, ja ſo eins, daß bei den Griechen das Wort Theos (Riemers Lexikon unter dieſem Wort), insbeſondere das unbeſtimmtere, unperſönliche Wort: Dämon geradezu für Glück (freilich auch Unglück) ſteht — σὺν δαίμονι Il. 11, 792, Euſtathius: ἀντὶ τοῦ σὺν ἀγαθῇ τύχῃ, eben ſo Il. 15, 403; σὺν θεῷ Il. 9, 49: „mit Gottheit kamen wir hieher“, mit Gottes Beiſtand d. h. mit Glück oder glücklich, und

dieſer glückliche Anfang verbürgt uns ein glückliches Ende — daß bei den Römern der Ausruf: ich bin ein Gott, Deus sum (Plaut. Curcul. I, 3, 11) oder Unſterblicher, immortalis ero (i. e. felicissimus, Propert. 2, 14, 10 und 15, 39. 40) oder: ich bin im Himmel (dem Wohnſitz der Götter, der Seligen), in coelo sum (Cic. ad Att.) oder ich lebe wie ein Gott (Deorum vitam nancisci, Gierig zu Ovid. Met. 14, 344) eben ſo viel iſt als: ich bin höchſt glücklich [30]; daß eben ſo bei den Hebräern die Redensart: Jehovah iſt mit dir der Sache nach nichts weiter bedeutet als: das Glück iſt mit dir oder du biſt glücklich: So heißt es vom David, weil ihm Alles gelang, weil er in allen Stücken klug oder glücklich war מַשְׂכִּיל, daß Gott mit ihm war, d. h. eben, daß Alles, was er angriff, ihm glückte, hoc est quaecunque adgrederetur, feliciter ei cedere (1. Sam. 18, 14. 28); von Joſeph: Jehovah war mit ihm, denn er war ein glücklicher Mann מַצְלִיחַ, denn, wie es gleich darauf heißt und Luther überſetzt: „alles, was er that, da gab der Herr Glück zu durch ihn", d. h. das gelang, das hatte glücklichen Erfolg (1. Moſ. 39, 2 und 3). So ſagt Jehovah: „ihr Kinder Zions, freuet euch und ſeid fröhlich im Herrn, eurem Gott, der euch (nicht, wie Luther hier überſetzt: „Lehrer zur Gerechtigkeit", ſondern, wiewohl dadurch, wie ſchon Dathe bemerkt, eine Tautologie entſteht) rechten (normalmäßigen) Regen gibt, und euch herabſendet Frühregen und Spatregen, wie vorhin, daß die Tennen voll Korn und die Keltern Ueberfluß von Moſt und Oel haben ſollen. Und ich will euch die Jahre erſtatten, welche die Heuſchrecken gefreſſen haben, daß ihr zu eſſen genug haben ſollt und den Namen des Herrn eures Gottes preiſen, der Wunder unter euch gethan hat und mein Volk ſoll nicht mehr zu Schanden werden. Und ihr ſollt es erfahren (gewahr werden, fühlen, einſehen, erkennen), daß Ich mitten unter Iſrael

ei, und daß Ich, der Herr, euer Gott ſei." (Joel 2, 23—27.) Wo alſo Glück, da iſt Gott, wo Unglück, kein Gott. „Hat mich nicht dieß Uebel alles betreten, weil mein Gott nicht mit mir (wörtlich: in meiner Mitte) iſt?" (5. Moſ. 31, 17.) Das hebräiſche בָּרַךְ, das deutſche Segnen, das ſo oft in der Bibel vorkommt, das *Εὐλογέω* der Septuaginta und des Neuen Teſtaments, bedeutet von Gott gebraucht, ſeiner Wirkung nach, nichts andres als das römiſche Prosperare oder Fortunare, das deutſche Beglücken. „Jehovah hat meinen Herrn reichlich geſegnet, und er (der Herr) iſt groß (reich) geworden, denn er (Jehovah) hat ihm Schafe und Ochſen, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Eſel gegeben", d. h. er hat ihn mit Reichthum beglückt. (1. Moſ. 24, 34.) „Iſaak ſäete in dem Lande und kriegte deſſelben Jahres hundertfältig, denn der Herr ſegnete ihn." (1. Moſ. 26, 12.) „Siehe, der Geruch meines Sohns iſt wie der Geruch des Feldes, das der Herr geſegnet hat" (1. Moſ. 27, 27), entgegengeſetzt dem verfluchten Lande, d. h. dem Lande, das Dornen und Diſteln trägt, nur durch den Schweiß mühevoller Arbeit kümmerlich befruchtet wird. Ja die erſte Offenbarung und Erſcheinung Jehovahs vor dem Stammvater der Iſraeliten iſt nur die Erſcheinung und Offenbarung ſeines künftigen Glücks. „Ich will dich zum großen Volk machen und will dich ſegnen und dir einen großen Namen machen und ſollſt ein Segen ſein", d. h. ein höchſt Geſegneter, ein höchſt Beglückter. (1. Moſ. 12, 2 und 7.)

Wenn es früher hieß: der Menſch will ſelbſt Gott ſein, ſo heißt dieß jetzt nur ſo viel als: der Menſch will glücklich ſein und zwar glücklich im höchſten Grade, wenigſtens ſo lange bis ihn die Erfahrung gewitzigt, den höchſten Grad auf einen niedrigeren, beſcheidnen, dem Menſchen erreichbaren — *σὺχον δυνατά* —

herabgeſtimmt hat; denn ein Gott ſein heißt eben ein im höchſten Grade glückliches Weſen ſein. „Gut geſagt iſt zwar auch das, ſagt Strabo (10, 3. p. 357 ed. Tauchn.), daß die Menſchen dann am meiſten den Göttern ähnlich ſind, wann ſie wohlthätig ſind, doch beſſer noch ſagt man: wann ſie glücklich ſind, ὅταν εὐδαιμονῶσι, wie wann ſie ſich freuen oder Feſte feiern oder philoſophiren oder muſiciren.“ An ein höchſtes Weſen glauben heißt daher nichts andres als an ein höchſtes, ſuperlativiſches, überſchwängliches Glück glauben. „Wie Götter lebten ſie, heißt es bei Heſiod (Op. 112) von den Menſchen des goldenen Zeitalters, ein ſorgenfreies Herz habend, fern von Mühe und Wehe. Und nicht lag auf ihnen das unſelige Alter, ſondern immer an Händen und Füßen gleich ergötzten ſie ſich an Feſtmahlen außerhalb aller Uebel.“ „Das Glück, das iſt der Menſchen Gott, ja mehr als Gott“, τὸ δ' εὐτυχεῖν· τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον, ſagt der Chor in Aeſchylos Choephoren (V. 64), hier jedoch, wo er ein blutbeflecktes Glück vor Augen hat, in einem tadelnden Sinne, was ſchon aus den letzten Worten ſich von ſelbſt ergibt, denn da Gott ſchon Glück iſt oder Glück (Erfüllung rechtmäßiger Wünſche) bedeutet, ſo iſt ein Glück, das mehr als Gott, etwas ſich ſelbſt Aufhebendes, ſo viel als ein Glück, das mehr als Glück.

Die Götter ſind keine „ſittliche Mächte“ im Sinne der modernen, renommiſtiſchen, dem Glückſeligkeitstrieb widerſprechenden Sittlichkeitsphraſe; ſie ſind glückliche, an Leib und Seele geſunde, von allen Uebeln, die der Menſch flieht und haßt, folglich auch natürlich von dem Uebel der Laſter, die er ſelbſt haßt, befreite Weſen; „denn auch die Götter haben ihre Freude an der Kalokagathie“, an der Tugend, der „Rechtſchaffenheit, Biederkeit“, an dem Guten und Schönen, wie Sokrates bei Xenophon (Symp.

4, 49) ſagt. „Kein Schlechter oder Böſer iſt von den Göttern geliebt“ (Charond. Stob. 44, 40), folglich auch glücklich, denn gottgeliebt und glücklich iſt Eins, beſtehe dieſes Glück auch nur in Reichthum und Wohlſtand. „Sie wurden geliebt vom Zeus und er goß auf ſie göttlichen Reichthum herab.“ (Ilias 2, 670.) So kommt auch in der altdeutſchen Religion „Reichthum von Odhinn und derjenige dient dem Odhinn wohl, welcher viele Schätze ſammelt.“ (W. Müller, Geſch. u. Syſt. d. altd. Rel. S. 187.)

Das, worein der Menſch ſein höchſtes Glück ſetzt, iſt allein das ſeine Götter und ſeine Sittlichkeit beſtimmende Maaß. Die Natur und Gränze ſeines Glückſeligkeitswunſches iſt auch die Natur und Gränze ſeiner Götter und Tugenden. Sittlichkeit ohne Glückſeligkeit iſt ein Wort ohne Sinn. Die Sittlichkeit iſt nichts andres als der mit Weisheit gepaarte Glückſeligkeitstrieb, die weiſe, die verſtändige, die geſunde, die normale, die gerechte Selbſtliebe. „Wer die Gerechtigkeit, ſagt Diogenes, der Kyniker bei Stobäus (Florileg. 9, 49), im Herzen bewahrt, der nützt nicht nur den Andern, ſondern auch vor Allem ſich ſelbſt, denn er wird nicht verſuchen, ſich ſelbſt in irgend einem ſeiner Theile zu verletzen, nein! er wird ſich ſelbſt weder Betrübniß, noch Krankheit bereiten, ſondern die Sinneswerkzeuge der Natur als Götter anſehen, *τὰ αἰσθητήρια τὰ τῆς φύσεως θεοὺς ὑπολαμβάνων εἶναι*, und daher ſo, wie es recht iſt, mit ihnen umgehen, ſich hüten, etwas zu thun, was über ihr Vermögen geht und ſo nur Nutzen und Genuß aus ihnen ſchöpfen.“ „Viele ſcheinen ſich zu lieben, lieben ſich aber nicht wirklich, denn weil ſie ſich in allen Stücken nachgeben, eine falſche Willfährigkeit gegen ſich ſelbſt haben, ſo fallen ſie gerade in das (ihrer Selbſtliebe) Entgegengeſetzteſte hinein.“ Euſebios bei Stobäus (Florileg. 23, 15).

8791431

„Der Neider kränkt ſich ſelbſt, wie einen Feind“, ſagt Demokritos (Opusc. Graeca Orellius T. I. p. 86); „die Sünder ſind die Feinde ihres eigenen Lebens“, der bibliſche Tobias (12, 10). „Wer mich findet, ſagt die Weisheit des Alten Teſtaments, findet Leben, wer mich verfehlt, von mir abweicht (a me aberrat), thut Unrecht, d. i. Schaden חֹמְסִ ſeinem Leben oder ſeiner Seele“, d. h. ſich ſelbſt (Sprüche 8, 35. 36). „Wer ſich ſelbſt wohlthut, גֹּמֵל נַפְשׁוֹ iſt ein Mann der Wohlthätigkeit oder des Wohlwollens, wer aber ſein Fleiſch betrübt, grauſam.“ (Ebend. 11, 17.) „Wer ſich ſelbſt nicht gut iſt, wem wird er gut ſein?“ (Sir. 14, 5.) „Dir ſelbſt thue Gutes“, *σεαυτὸν εὖ ποίει*, heißt es unter den Sprüchen der ſieben Weiſen Griechenlands nach Soſiades. „Fröhlichkeit des Herzens iſt das Leben des Menſchen und Wonne des Mannes Lebensverlängerung. Liebe dein Leben (deine Seele, *τὴν ψυχήν σου*, d. h. dich ſelbſt) und tröſte oder ermuntere dein Herz und wirf weit die Traurigkeit von dir weg, denn Viele hat die Traurigkeit getödtet und ſie iſt zu nichts nütze.“ (Sir. 30, 22. 23.) „Wer Weisheit oder Verſtand erwirbt, liebt ſich“ („ſeine Seele, ſein Leben“, Sprüche 19, 8); aber auch umgekehrt, wer ſein Leben liebt, erwirbt Verſtand, vor Allem den Verſtand, daß man nicht aufs Geradewohl hin, nicht ohne feſte Beſtimmungen und Beſchränkungen, ohne Geſetze glücklich ſein kann.

Allerdings tritt auch das Geſetz mit dem Glückſeligkeitstrieb in Widerſpruch, aber nur da, wo ſein Zweck und folglich auch ſein Sinn untergegangen iſt. Urſprünglich oder ſeinem wahren Weſen nach iſt das Geſetz nichts andres als das *Δός μοι ποῦ στῶ*, der Standpunkt, der Compaß des Glückſeligkeitstriebes — „Fremdling bin ich auf Erden, verbirg nicht vor mir deine Gebote“ (Pſ. 119, 19) [31] — nichts andres als der geſetzte, zwar eingeſchränkte, aber eben dadurch auch vor verderblichen Aus-

ſchweifungen und Verirrungen geſicherte, unter Dach und Fach gebrachte Glückſeligkeitstrieb. So hat auch der Gott Jehovah, der Geſetzgeber des hebräiſchen Volks, ſeine Geſetze nicht gegeben, um dem Glückſeligkeitstrieb zu widerſprechen, ſondern um ihn zu befriedigen, nicht zum Schaden, zum Unheil der Iſraeliten, ſondern zu ihrem Nutzen, ihrem Wohle לְטוֹב לָנוּ (5. Moſ. 6, 24), לְטוֹב לָךְ (5. Moſ. 10, 13).

13.

Furcht und Hoffnung.

Der Wunſch glücklich zu ſein, mit einem gebräuchlichen Worte: der Glückſeligkeitstrieb — aber im Sinne der angeführten Beiſpiele, nicht vorgeſtellt als ein beſonderer Trieb — iſt der Urheber der Religion, der Schöpfer des Himmels und der Hölle, „der Vater der Götter und Menſchen", denn auch der Zeugungstrieb iſt ein Glückſeligkeitstrieb. Die Idee der Gottheit, ſagen die Theiſten, iſt, einige gar nicht in Anſchlag zu bringende Narren, d. i. Atheiſten ausgenommen, eine allgemein menſchliche, eine eingeborne oder angeſchaffene, eine weſentliche, eine nicht aus den Sinnen entſprungene Idee. Nein! das Verlangen nach dieſem oder jenem beſtimmten Gegenſtand entſpringt wohl aus den Sinnen; aber ſo wenig der Wunſch zu eſſen überhaupt aus der Vorſtellung der Speiſe entſpringt, wenn gleich der Wunſch, einen Apfel zu eſſen, die von den Sinnen gegebene Vorſtellung des Apfels vorausſetzt, ſo wenig kommt von Außen in den Menſch der Wunſch glücklich zu ſein, ſelbſt wenn auch der Gegenſtand dieſes Glücks nur ein Bär oder Seehund ſein ſollte. Und die Idee der Gottheit entſpringt nur aus dieſem innigen, mit ſeinem

Daſein gegebenen, von ſeinem Weſen unabtrennbaren Wunſche des Menſchen, nicht aus dem ſogenannten „religiöſen Sinn oder Gefühl.“ Das religiöſe Gefühl, wenn wir anders dieſem unbeſtimmten Wort einen beſtimmten Sinn und Platz in der noch nicht von gottesdienſtlichen Satzungen und Gewohnheiten eingenommenen Bruſt des Menſchen ausfindig machen wollen, iſt nur ein negatives Gefühl, nur das Gefühl, daß er nicht allmächtig iſt, daß er nicht kann die Sonne leuchten oder den Himmel regnen laſſen, wenn auch Licht und Regen noch ſo nothwendig ſind zur Erhaltung ſeiner Exiſtenz, daß er nicht kann ſich ſelbſt beim Schopfe aus dem Waſſer herausziehen, wenn ihn ſeine Fluthen zu verſchlingen drohen, nicht kann, wie es in der Bibel heißt, „ſeiner (Körper- oder Lebens-) Länge Eine Elle zuſetzen, ob er gleich darum ſorget.“ Aber das Gefühl des Menſchen von ſeiner Abhängigkeit und Impotenz iſt nur der leere Raum, der Ort, wo, aber nicht der Stoff, der Saame, woraus die Götter entſpringen. Dieſer Zeugungsſtoff iſt nur der feurige, unendliche und unbändige Glückſeligkeitstrieb. Ich kann nichts, ſagt die Impotenz des religiöſen Gefühls, aber ich kann, was ich will, erwidert darauf die Allmacht des Glückſeligkeitstriebes, denn was ich auch nicht für mich ſelbſt vermag, das vermag ich mit Gotteshülfe; τὰ μέν μοι ἔστι, τὰ δ' ἐργάσομαι θεοῖσιν ἐπευξάμενος. (Theogn. 1116.) Plurimum hancce omnipotentiae Numinis credere juvat, ut ab eo impetrare adnitamur, quae in nostris posita viribus non sunt. (Buddei Comp. Inst. Theol. Dogm. 2, 1, 30.) Wo kein Verlangen iſt, glücklich zu ſein, da iſt auch kein Gebet und kein Opfer, kein Pſalm und kein Hymnus, kein Himmel und keine Hölle, kein Gott und kein Teufel.

Gott iſt Licht; aber was das Licht iſt, was für ein wohlthätiges, göttliches Weſen, das weiß nur, wer das Uebel der

menſchenfeindlichen Nacht oder Finſterniß empfunden. Gäbe es kein Unglück, keine Noth, kurz keine Uebel, ſo gäbe es auch keine Götter. Wo ein Land nicht aus Mangel an Regenwaſſer dem Uebel der Vertrocknung ausgeſetzt iſt, wo es wie Aegypten einen Strom beſitzt, der es regelmäßig mit dem nöthigen Waſſerbedarf verſorgt, da verehrt man auch keinen Regengott, keinen Jupiter pluvius — Terra suis contenta bonis, non indiga mercis Aut Jovis: in solo tanta est fiducia Nilo (Lucan. 8, 446) — da ſieht auch nicht die verſchmachtende Pflanzenwelt den Himmel um Regen an. Arida nec pluvio supplicat herba Jovi. (Tibull. 1, 7, 26.) Wo das Meer ſo ruhig, daß man keine Stürme zu befürchten hat, da braucht man auch nicht ſich und die Götter mit Gelübden für eine glückliche Schifffahrt zu beſchweren — Nautarum votis non operosa via (Propertius 4, 6, 18) — wo man ſicher iſt, ſchnell und gefahrlos ans Land zu gelangen, da ſind auch beſondere Ufer- oder Landungswünſche und Landungsgötter ganz überflüſſig — neque ulla vota litoralibus Diis Sibi esse facta. (Catullus 4, 22.) Und wo man nicht das Unglück hat, aus Impotenz oder aus Mangel eines Weibes kinderlos zu ſein, da braucht man auch nicht Götter um Kinder anzuflehen, wie Orion. Ὁ δὲ ἄτεκνος ὢν ᾔτήσατο παῖδα. (Palaephatus περὶ ἀπίστων c. 5.) Kurz wo es keine Uebel gibt, da gibt es auch keine Uebelabwehrende Weſen, keine θεοὶ ἀλεξίκακοι, oder, bejahend ausgedrückt, keine Geber des Guten, keine δωτῆρες ἐάων.

Die Heiden erhoben ſich im Unglück, wie einige Kirchenväter behaupteten, ſelbſt zur Idee des einigen und wahren Gottes, indem ſie da nicht die Götter, ſondern nur Gott anriefen. „Gerade da, ſagt z. B. Lactantius (Div. Inst. 2. c. 1), wo die Menſchen ſich der Wohlthaten Gottes erfreuen und ſeiner Gnade die

Ehre geben ſollten, vergeſſen ſie ihn am meiſten. Aber wann eine ſchwere Noth ſie drückt, dann denken ſie an Gott; wann der Krieg mit ſeinen Schrecken droht, wann verheerende Krankheiten ſie beängſtigen, wann die vertrocknenden Feldfrüchte Hungersnoth drohen, wann ein heftiges Ungewitter, ein Hagelſchlag über ſie losbricht, dann nehmen ſie zu Gott ihre Zuflucht, dann verlangen ſie von Gott Hülfe, dann bitten ſie Gott um Beiſtand. Aber ſo wie die Gefahr vorbei, die Furcht verſchwunden iſt, ſo können ſie nicht geſchwind genug in die Tempel der Götter laufen, um ihnen zu danken. „So denken ſie alſo nur im Unglück an Gott“. Daſſelbe behaupten neuere Chriſten von den Heiden. „Trotz ihrer Vielgötterei, ſagt ein franzöſiſcher Miſſionär, rufen die Chineſen doch in großen Gefahren Lao-Tien-Sche (o großer Herr hilf uns!) oder auch „O alter Himmel!“ aus — ein Ausdruck, der beweiſt, daß die Idee eines einzigen höchſten Weſens auch in das Herz dieſer Heiden eingegraben iſt.“ (Revue de l'Orient im Ausland 1844. Aug.) Je größer die Gefahr, je dringender die Noth, deſto ſtärker, deſto concentrirter iſt auch der Freiheitsdrang. Die Verneinung, die Via Negationis iſt der (oder doch ein weſentlicher) Weg zu Gott; aber die nicht ſcholaſtiſche, die lebendige, die praktiſche Verneinung oder Via Negationis iſt das Unglück, die Gefahr, vor Allem die Todesgefahr. Da entſagt der Menſch allen Ueberflüſſigkeiten an Luxusartikeln der Sinnlichkeit; da läßt er den Zepter des Jupiter, die Leier der Muſen, den Thyrſusſtab des Bacchus, das Füllhorn der Amalthea, kurz alle Schätze und Herrlichkeiten des Götterhimmels fallen; da treibt er dieſe Entſagung, dieſe Abſtraction bis auf die Spitze, bis aufs Extrem, wo nichts mehr übrig bleibt, als das ſchlechthin Unentbehrliche; da hat er nur noch den einzigen höchſten monotheiſtiſchen Wunſch, ſein ſplitternacktes Leben — das bloße „reine Sein“ der Philoſo-

phen, wenngleich in einem höchſt unphiloſophiſchen Sinne — zu retten. Doch laſſen wir dieſe Behauptung und ihre Erklärung dahingeſtellt ſein! Die Götter ſind eine „Erfindung“, aber nicht der Prieſter und Regenten, die ſie nur benützt und gepflegt haben, ſondern der Noth, des Unglücks, d. h. des unglücklichen, oft auch des von den Uebeln der Natur und Menſchenwelt beleidigten, gekränkten, getäuſchten, zu Zeiten aber auch des von den Gütern der Erde überſättigten, entnervten Glückſeligkeitstriebes. Der alte Satz: idola esse figmentum doloris humani gilt von den Göttern ſelbſt.

Daß die Götter auch außer der Noth, auch im Glück verehrt werden, verſteht ſich von ſelbſt, aber wieder nicht in Folge des religiöſen Gefühls oder Sinns, ſondern in Folge des gebildeten und veredelten menſchlichen Sinns und Gefühls überhaupt, welches dem Menſchen ſagt und nicht nur ſagt, ſondern befiehlt, im Sinne des homeriſchen: θυμὸς ἀνώγει, κελεύει, den Wohlthäter überhaupt, ſei er nun Gott oder Menſch, Kaiſer oder Bettler, mit dauernder, nicht auf den vorübergehenden Nothfall beſchränkter Dankbarkeit zu verehren. Wer ſich mir als Wohlthäter, als Freund erwieſen, wie ſollte ich den nicht immer um mich haben wollen? Wie nicht jede Freude, jedes Feſtmahl mit ihm theilen? Wie ihn nur der Wohlthat, nicht ſeines wohlthätigen Weſens wegen verehren? Nur der rohe, gedankenlos in den Tag hineinlebende Menſch vergißt über der Wirkung die Urſache, über der Wohlthat den Wohlthäter. Ueberdieß ſchwebt dem Menſchen, der wenigſtens nicht wie der Wilde über dem Genuß des Augenblicks die Vergangenheit und Zukunft aus dem Geſicht verliert, ſelbſt im Glück ſtets die Möglichkeit des Unglücks mit Bangigkeit vor der Seele. Dieſes Gefühl der Unſicherheit, namentlich auf dem Gipfel menſchlichen Glücks, wie er es ſich wenigſtens dachte,

hat vor allen der feinfühlende Grieche hervorgehoben und ausgebildet. *Φεῦ: τὰ τῶν εὐδαιμονούντων ὡς τάχιστα στρέφει θεός. Τὰ μεγάλα δῶρα τῆς τύχης ἔχει φόβον.* (Stob. Flor. 105, 46, 51.) Von ihm daher auch der Spruch, daß man keinen Menschen vor ſeinem Ende glücklich preiſen könne, und daß man im Glücke die Götter verehren müſſe, um ſie zu um ſo zuverläſſigeren Freunden im Unglück zu haben.

Daß alſo der Menſch im Glück an die Götter denkt, kommt nur daher, daß er auch im Glück an das Unglück denkt, daß ſein Herz nie ruht, ſondern ſtets in der Syſtole und Diaſtole der Furcht und Hoffnung begriffen iſt. Götter ohne Furcht vor Unglück und Hoffnung auf Glück ſind genau ſo viel als der Menſch ohne Herz und Lunge. Nur der Odem der menſchlichen Furcht und Hoffnung iſt die Lebensluft der Götter, nur da, wo das Blut der Menſchen ſeinen Sauerſtoff empfängt, wird auch der *ἰχὼρ*, der Lebensſaft der Götter bereitet. Wo keine Furcht, iſt keine Macht, wo keine Hoffnung, keine Güte, und wo keine Güte, auch kein Verſtand, keine Weisheit; denn der geſunde Menſch findet nicht, wie der religiöſe, moraliſche oder ſpeculative Ascet, in der Pein, ſondern im Genuß des Lebens den Zweck und Verſtand des Lebens, nicht im Hungern, im Faſten, ſondern im Eſſen den Sinn der Eßwerkzeuge, nicht in der Kaſtration, ſei's nun der körperlichen oder geiſtlichen, ſondern in der Zeugung den Sinn und Zweck der Geſchlechtsorgane. Weisheit, Güte und Macht ſind aber die Grundſtoffe, die Grundkräfte der Götter.

„Wende dich, Herr und errette meine Seele (d. h. mich), hilf mir um deiner Güte willen. Denn im Tode gedenkt man (oder lobt man) deiner nicht; wer will (oder wird) dir in der Hölle (Unterwelt, Todtenreich) danken? (oder dich loben, preiſen?)“ (Pſalm 6, 5. 6.) „Was iſt nütze (Gewinn) an meinem Blute,

wenn ich todt bin (zum Grabe hinabſteige)? Wird dir auch der Staub danken und deine Treue verkünden?“ (Pſ. 30, 10. S. auch Pſ. 88, 11. 115, 17.) „Die Hölle (Todten-, Schattenreich) lobt dich nicht, ſo rühmt dich der Tod nicht, und die in die Grube fahren (die Todten), warten nicht (hoffen nicht שִׂבְּרוּ inspexit, Pi. exspectavit, speravit Gesen.) auf deine Wahrheit (d. h. die zuverläſſige Erfüllung deiner Verſprechungen), ſondern allein die da leben, loben dich“. (Jeſaia 38, 18. 19.) Was ſagen dieſe Stellen anders, als daß, wo, wie im Tode, kein Wunſch, keine Hoffnung, kein Glück mehr iſt, auch keine Gottesverehrung, keine Lobpreiſung, folglich auch kein preis- und verehrungswürdiges Weſen, kein Gott mehr iſt.

Daß ſie im Unterreiche, ſagt de Wette in ſeinem Commentar zu den Pſalmen (1. Ausg. Pſ. 6, 6), Jehovah nicht preiſen, kommt von ihrer „Gedankenloſigkeit oder beſſer von der Traurigkeit ihres Zuſtands her“. Aber „dieſe Traurigkeit, dieſe Gedanken- und Empfindungsloſigkeit, dieſe Vergeſſenheit, dieſes Stillſchweigen, dieſe Unthätigkeit und Gleichheit des Lebens der Todten“ ſind nur Beſchreibungen von dem perſonificirten, als Leben vorgeſtellten Tode; daher in der Bibel öfter dem Scheol, dem Schatten- oder Todtenreich Abadon, der Verderbensort, „Vertilgungs- oder Vernichtungsort“, perditio, perditionis locus, exitium, locus exitii parallel ſteht. Ja im Sirach heißt es ausdrücklich (17, 28): „von dem Todten als dem nicht mehr Seienden vergeht die Lobpreiſung, der Lebende und Geſunde lobt den Herrn.“ *Ἀπὸ νεκροῦ ὡς μηδὲ ὄντος ἀπόλλυται ἐξομολόγησις· ζῶν καὶ ὑγιὴς αἰνέσει τὸν κύριον.* Wenn aber wirklich trotz dieſer den Unſterblichkeitsglauben klar und beſtimmt verneinenden Ausſprüche des Alten Teſtaments, die Todten bei den Hebräern noch Leben und Empfindung haben, nun ſo preiſen ſie auch noch den Jehovah,

aber nur weil ſie das Glück des Lebens noch preiſen, weil ſie auch fernerhin noch zu leben wünſchen und zu ſterben fürchten. Ganz im Geiſte der Bibel ſagt daher der chriſtliche Dichter Young in ſeinen Nachtgedanken: A Deity believ'd will nought avail, Rewards and Punishments make God ador'd And Hopes and Fears give Conscience all her Pow'r. (7, 1174.) Ebenſo ein heidniſcher Philoſoph: „Indem Ariſtoteles die Vorſehung aufhebt, ſchneidet er der Seele die Hoffnung auf die Zukunft ab und hebt damit zugleich auch in der Gegenwart die Gottesfurcht auf.“ (Atticus bei Euseb. Praep. Ev. 15, 5.) Aber das erwünſchteſte Gut — im normalen Zuſtand — das ein Gott geben kann, iſt das Leben, das gefürchtetſte Uebel, die größte Strafe, die er verhängen kann, der Tod; gäbe es daher keine Todesfurcht, ſo gäbe es auch keine Gottesfurcht, gäbe es keinen Tod, wäre das Lebenkönnen des Menſchen ſo unbeſchränkt, ſo ſehr in ſeiner Macht, als das Lebenwollen, ſo gäbe es keinen Gott. [32] Darum erſchlug Zeus mit ſeinem Blitz den Aesculapius, als er Todte wieder belebt, alſo den Tod aufgehoben hatte, weil, wie Eratoſthenes (Catasterismi 6 ed. Gale) ſich ausdrückt, dieß die Götter übel aufnahmen, beſorgend, es möchte dadurch ihre Verehrung aufgehoben werden; darum erſchöpft Jehovah Alles, was er von ſich ſagen kann, um ſich in ſeiner ganzen Lieblichkeit und Schrecklichkeit zugleich, ſeiner ausſchließlichen Göttlichkeit und Majeſtät zu zeigen, wenn er ſagt: „Ich kann tödten und lebendig machen“ (5. Moſ. 32, 39), wenn gleich hier auch der Tod überhaupt Unglück, Leben Glück, Freude bedeutet.

Ich bin nichts mehr den Göttern ſchuldig — nicht mehr ihnen verpflichtet, (Jemanden, dir) zu helfen, ἀρκεῖν, nach dem Scholiaſten aber ſtatt: etwas den Göttern zur Ehre zu thun, οὐδὲν ἐπὶ τιμῇ πράττειν τῶν θεῶν — ſagt, wiewohl hier mit irreligiö-

ſem Sinn, der zum Tod entſchloſſene Aias bei Sophokles zur Tekmeſſa, als ſie ihn bei ihrem Kinde und den Göttern beſchworen, ſie nicht zu verlaſſen. Eben ſo ſagt Virgil von einem Todten: „entſeeleter Jüngling, der nichts mehr himmliſchen Göttern ſchuldig iſt", nil jam coelestibus ullis debentem. (Aen. 11, 51.) Nichts den himmliſchen, bemerken die Erklärer zu dieſer und Sophokles Stelle, weil die Todten nicht mehr den obern Göttern unterworfen ſind, ſondern den untern, den Göttern des Todtenreichs. Aber nur die obern Götter ſind Götter, ſtreng genommen. Was ſind Götter, die im eigentlichen und uneigentlichen Sinne unter dem Menſchen ſind? Superi, Obere heißen ja die Götter, d. h. die himmliſchen in Beziehung auf die Menſchen, aber Superi, Obere heißen auch die Menſchen ſelbſt in Beziehung auf die Todten. (Macrob. Somn. Sc. 1, 3.) Was ſind Götter, die nicht aus Freiheit, d. h. Liebe, ſondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nicht aus Princip, ſondern nur aus ſyſtematiſcher Conſequenz des poetiſchen Perſonificationstriebes zu dem Rang von Göttern erhoben worden ſind? Allerdings gibt es Momente, wo der Tod für den Lebenden zu einem erwünſchten und eben damit göttlichen Weſen wird; aber was verdankt denn der Todte dem Todesgott? Licht, Leben, Bewußtſein? Aller göttlichen, aller preiswürdigen, aller dankenswerthen Güter iſt ja der Todte beraubt. Aber ein Weſen, dem man keinen Dank ſchuldig iſt, dem folglich alle Bedingungen abgehen, wovon das Wort Religion ſeinen Sinn ableitet, dem fehlen auch alle Bedingungen zum Gott. Ueberdieß iſt der Tod die Schranke der Göttermacht, das Unabänderliche, worüber die Götter nichts mehr vermögen; was aber die Grenze der Götter, iſt auch die Grenze der Religion. Höre auf, ſagt der Schatte der Cornelia bei Propertius (4, 11) zu ihrem Gatten, mein Grab mit Thränen zu beläſtigen. Die

Pforte des Todes öffnet ſich nimmer auf Gebete. Die Wünſche bewegen nur die himmliſchen Götter. Vota movent superos. Aber was ſind denn Götter, die keine Wünſche mehr bewegen und beſeelen? Daſſelbe, was Menſchen ohne Wünſche ſind: Todte, Leichen, höchſtens, wie bei den Griechen, ſchöne, aber eiskalte Bildſäulen.

14.

Kunſt und Religion.

Für den Kunſtkenner und Kunſtliebhaber hat freilich die Bildſäule für ſich ſelbſt als bloßes Kunſtwerk ein lebendiges Intereſſe, aber für den religiöſen Griechen ſelbſt war ſie zugleich ein Gott, d. h. ein noch ganz andere als nur äſthetiſche Wünſche befriedigendes, ein nicht nur ideales oder gar ſpeculatives, ſondern wirkliches, „empiriſch“ wirkliches, von den „gemeinen“, ja wohl ſehr gemeinen, weil allgemeinen Wünſchen und Bedürfniſſen des Lebens bewegtes, ſelbſt von Angſt und Furcht vor bevorſtehendem Unglück — wie unäſthetiſch! sit venia verbo! — in Schweiß verſetztes Weſen. Quid cum Cumis Apollo sudavit, Capuae Victoria? (Cic. de Div.) Die Götterſtatuen waren ſo umhangen von Votivtafeln, Kränzen, Gewändern und ſonſtigen Geſchenken wegen glücklich zu überſtehender oder bereits überſtandener Noth, ſo beſchmutzt und abgerieben von den Händen der Hülfsbedürftigen, ſo abgeſchleckt von den Küſſen, aber nicht der erſten, idealiſtiſchen Liebe, welcher der bloße Kuß ſchon ein Gott, höchſtes Glück und höchſtes Weſen iſt, ſondern der mehr verlangenden, der gemeinen, ja wohl ſehr gemeinen Liebe, daß ihr antiquariſcher und äſthetiſcher Werth durch dieſe Zudringlichkeiten der religiöſen

Gemeinheit für den Archäologen und Kunſtliebhaber oft ganz verloren ging. Aber gerade dieſer religiöſe Schmutz, welcher dem Kunſtkenner das Weſen der Götter verbirgt, enthüllt es dem Götterkenner. Being the Basis of the Deity! (Young, Night. 7, 1187.) Ja! Sein, Leben und Lebenwollen iſt die Baſis der Gottheit. Nicht der Idealismus, nein! der Materialismus iſt der Grund und Urſprung der Götter Nur der Schwerfällige vergöttert die ätheriſche Leichtigkeit, nur der Irdiſche das Himmliſche, nur der Materielle das Immaterielle, der Bedürftige das Bedürfnißloſe, nur der Hunger macht das Korn zur Demeter, nur der Durſt die Quelle zur Nymphe — *νύμφαι γάρ εἰσιν αἱ τῶν ποτίμων ὑδάτων πηγαί* (Phurnut. de Nat. Deorum. 22 de Nept.) — den Wein zum Bacchus. „Alle Menſchen bedürfen der Götter“, aber nicht aus einem beſondern äſthetiſchen oder religiöſen Kitzel, ſondern aus demſelben Grunde, aus welchem ſie des Lichtes, des Waſſers, des Kornes, des Hauſes, der Familie, des Staats, kurz der Natur und Cultur bedürftig ſind.

Allerdings unterſcheiden ſich die griechiſchen Götter von den Göttern anderer Völker dadurch, daß ſie nicht nur ein religiöſes d. h. auf die Noth und Bedürftigkeit des menſchlichen Lebens ſich beziehendes, ſondern zugleich äſthetiſches Intereſſe befriedigen und eben dadurch noch heute mit Bewunderung und Entzückung die Menſchheit erfüllen. Aber gleichwohl iſt es nothwendig, wenn man das Weſen ſelbſt auch der griechiſchen Götter erkennen will, über dem prachtvollen Schauſpiel, das der Donnergott am Himmel aufführt, nicht den gemeinen irdiſchen Nutzen des Gewitters, über dem olympiſchen Zeus des Phidias nicht den Müller Zeus, über Apollo dem Muſenführer nicht den Apollo des Mehlhaus oder Kornbrands, über dem ätheriſchen Nektar der Götter nicht die durſtige Kehle der um Regen zum Himmel flehenden

Erde aus den Augen zu verlieren — nicht zu überſehen, daß die Götter nicht deßwegen auf der Erde erſchienen ſind, um in Glyptotheken und Muſeen den Aeſthetikern Stoff zum Bewundern, den Philoſophen Stoff zum Denken zu geben, ſondern um vor allen Dingen den Hunger zu ſtillen, den Durſt zu löſchen, kurz der menſchlichen Noth abzuhelfen, — nicht alſo zu verkennen, daß die allererſten und allergemeinſten Bedürfniſſe und Triebe, die Grundlagen der menſchlichen Exiſtenz, auch die Grundlagen der Religion und der Götter, die allererſten, fundamentalen Beſtimmungen der Götter die ſind, daß ſie die Menſchen erzeugen, ernähren, erhalten. Götter, bei deren Betrachtung und Beſtimmung man ſtatt vom Menſchen, von Gott, ſtatt vom Sinnlichen, vom Ueberſinnlichen, ſtatt vom Leibe, vom Geiſte, ſtatt vom Leben, von der Idee, d. h. einem willkührlichen, ſelbſtgemachten Gedankenconfect ausgeht, von den nothwendigen und allgemeinen, freilich nach Ort und Zeit verſchiedenen Bedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen abſieht, oder doch die ſich auf ſie beziehenden Attribute nur gelegentlich und hiſtoriſch, nicht genetiſch und principiell erörtert, mögen wohl das luxuriöſe Biscuitbedürfniß des modernen ſogenannten religiöſen Gefühls befriedigen; aber ſie ſind viel zu blaſirt, eitel und kraftlos, als daß ſie die heilige Frucht der Demeter hervorbringen, geſchweige ſelber dreſchen und mahlen könnten.

Der Menſch zeugt und liebt ſeine Götter nicht nur aus ganzer Seele, wie es in der Bibel heißt, ſondern auch aus ganzem Leibe. Wenn z. B. Iſaak den Jehovah bittet, daß ſein unfruchtbares Weib Kinder bekomme, und Rahel ſo heftig nach Kindern verlangt, daß ſie zu Jakob ſprach: „Schaffe mir Kinder, wo nicht, ſo ſterbe ich," endlich aber doch vom Herrn „erhört" wird, 1. Moſ. 30, 22; ſo iſt doch gewiß Jedem, der nicht aus theologiſchem oder ſpeculativem Dünkel den geſunden Menſchenverſtand

verloren, deutlich, daß das religiöſe Bedürfniß, das Bedürfniß zum Jehovah zu flehen, hier der Ausdruck eines ſehr natürlichen, ſelbſt körperlichen Bedürfniſſes iſt, daß die Religion oder die Götter nicht nur den Zweck haben, den Kopf mit ſpeculativen Gedanken, das Herz mit himmliſchen Gefühlen, ſondern auch den Leib mit entſprechendem Inhalt auszufüllen, daß alſo ſelbſt auch der Uterus, die Gebärmutter, wenn auch keine theologiſche Facultät, doch eine theogoniſche „Potenz," Macht iſt. Pectus facit Theologum, aber keinen Gott, höchſtens nur einen halben; einen ganzen Gott macht weder der Kopf des Philoſophen, noch das Herz des Theologen, ſondern nur der ganze Menſch. Die homeriſchen Götter eſſen und trinken, wenn gleich nicht daſſelbe, was die Menſchen; ſie haben überhaupt alle Bedürfniſſe des Menſchen, eben weil ſie ſich nur beſondere, erkünſtelte erfüllen ſollen und wollen, weil der Menſch urſprünglich noch nicht den Zwieſpalt zwiſchen profanen und heiligen Bedürfniſſen kennt, weil ihm jedes nothwendige Bedürfniß als ſolches ein heiliges, das Bedürfniß namentlich von Speiſe und Trank nicht ein viehiſches, nur leibliches, wie dem zerriſſenen Halbmenſchen, ſondern auch ein „Seelenbedürfniß" iſt. So ſagt der Hebräer: „meine Seele durſtet, hungert, ſättigt ſich mit Speiſe und Trank," ja Jeſ. 58, 10 ſteht ſogar Seele ſtatt Speiſe: „und darreichſt dem Hungrigen deine Seele," d. h. Speiſe (Geſen. unter נֶפֶשׁ), und die Speiſe, das Brot heißt der Stab, die Stütze des Herzens, sustentaculum cordis (Geſen. מַטֶּה und סָעַד). Und bei Homer heißt es gleichfalls: der θυμός, das Herz, das Gemüth, die Seele bedarf der Speiſe (Il. 1, 468), das Herz, das Verlangen, den θυμόν mit Speiſe und Trank füllen oder ſättigen (Od. 17, 603), die Seele, das Herz, ἦτορ, mit Speiſe und Trank erquicken oder ſättigen (Il. 19, 307). [33] Selbſt Pindar, der fromme, aber zu-

gleich rationaliſtiſche Dichter, der wohl erkannte, daß ſelbſt lügenhafte Mythen (μῦθοι, Sagen, verächtlich Gerede) durch ihre Anmuth den Menſchengeiſt berücken, daß die Charis, die Anmuth ſelbſt „das Unglaubliche glaublich macht“ (ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν), und daher ohne Bedenken an den Mythen ändert oder wegläßt, was ſeinen Vorſtellungen von den Göttern, d. h. ſeiner Vernunft und Humanität widerſpricht, ſelbſt Pindar nimmt keinen Anſtand daran, daß die Götter eſſen, daß Tantalos ſie zum Gaſtmahl eingeladen habe (ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων), nur das läugnet er als Rationaliſt, daß die Götter Menſchenfleiſch — Pelops Schulter — gegeſſen haben, daß irgend ein Seliger ein Freſſer ſei, γαστρίμαργον. Die Götter eſſen alſo, aber keineswegs nur deßwegen, weil ſich der Menſch kein lebendiges Weſen ohne Nahrung denken kann, ſondern auch deßwegen, weil ſie ſonſt nichts von der Noth des Hungers wiſſen. Wie theilnehmend blickt Zeus auf den Achilleus herab, als dieſer „um den Freund wehklagend,“ während „die Andern gingen zum Frühmahl hin, nicht Speiſe, noch Trank anrühret!“ Wie zärtlich ſorgt er dafür, daß ihm nicht der Hunger, der unerfreuliche Hunger, λιμὸς ἀτερπής, wie er einige Verſe ſpäter heißt, nahe! (Z. 19, 340—348.) Das Alterthum kennt aber nur ein ſenſualiſtiſches Wiſſen, das Wiſſen, das aus dem Fühlen, Erleben, Erfahren ſtammt, macht darum die Leiden der Menſchen zu wenn auch nur vorübergehenden oder doch möglichen Leiden der Götter; denn die Hülfe der Götter beruht auf Theilnahme, die Theilnahme auf Mitgefühl, dieſes auf Mitleiden, das Mitleiden auf der Erfahrung derſelben Leiden. „Der Sonne lebensvolle Strahlen ruf ich an, heißt es in den Schutzflehenden des Aeſchylos, den hehren Apollo, einſt verbannt aus Himmelshöhn. Der gleiches Loos erfahren, hilft (verzeiht, iſt gnädig) den Sterblichen,“ εἰδὼς ἄν αἰσαν

ἡνδε συγγνοίη βροτοῖς. (V. 200.) Aber wer die Leiden des Lebens, kennt auch ſeine Freuden. Ja nur, wer die menſchlichen Freuden und Genüſſe kennt, weiß erſt recht, was um die menſchliche Noth iſt. Um mit den Menſchen leiden zu können, muß man daher auch mit ihnen ſich freuen können. Und ſo iſt es mit den Göttern; was die Menſchen, erfreut auch ſie. So ſchmücken die Muſen die Tafel der Menſchen und Götter, ſo iſt die Getreidemutter, die nährende Demeter, ὄνειαρ und χάρμα, Labſal und Wonne für die Sterblichen und Unſterblichen. (Hymn. ad Dem. 269.) Wie daher zu ſeinen Leiden der Menſch die Götter herbeiruft, ſo ladet er ſie auch zu jeder Freude, jedem Feſtmahl ein. Und wenn ſie auch jetzt nur noch in Gedanken mit den Menſchen ſpeiſen, einſt nahmen ſie wirklich, bei wichtigen Gelegenheiten wenigſtens, an den Mahlen der Menſchen Theil — gemeinſame Mahle, heißt es in einem Fragment Heſiods (187 Gaisf.), gemeinſame Sitze hatten damals die unſterblichen Götter mit den ſterblichen Menſchen —; aber was einſt wirklich war, iſt jetzt immer noch möglich. Zu den Beweggründen der Gaſtfreundſchaft, der Wohlthätigkeit gehört darum bekanntlich bei den Alten auch der Glaube, daß die Götter in der Geſtalt Hülfsbedürftiger erſcheinen, daß daher in dieſem oder jenem Fremdling ein Gott verborgen ſein könne. Auch im Alten Teſtamente erſcheint bekanntlich Jehovah dem Abraham und läßt ſich von ihm mit pflanzlicher und thieriſcher Speiſe bewirthen. So genießen die Götter der alten Welt ſelbſt Fleiſch und Brot mit den Menſchen, um uns zu zeigen, daß nicht der abgefeimte Geiſt der Modernen, daß nur der Geiſt im Bunde mit dem Fleiſch, nur der ſinnliche, materielle Geiſt die Götter erzeugt hat. Doch wieder zurück zur Kunſt!

Allerdings hat die Kunſt, namentlich die bildende, die Aufgabe, den Gegenſtand von den Bedürfniſſen des Lebens abzuſon-

dern. Die Venus als Kunſtwerk iſt nicht dazu gebildet, aber auch nicht beſtimmt, Kinder zu empfangen und gebären, folglich auch nicht geſchlechtliche Triebe und Gelüſte zu erwecken. Dieſes überläßt die Kunſt dem lebendigen Fleiſch und Blut, oder wenn ſie auch Alles im Verlauf in ihr Gebiet hereinzieht, verlegt wenigſtens die ſinnliche Begierde in beſondere untergeordnete Geſtalten. Aber ſo wenig Praxiteles mit ſeiner Venus das Liebebedürfniß des Beſchauers befriedigen wollte, ſo wenig verlangt es dieſer vom Künſtler, ſolange er wenigſtens noch bei geſunden Sinnen iſt und weiß, daß die Venus des Künſtlers doch immer noch nicht die Venus ſelbſt, die ganze, wirkliche Venus iſt. Die Kunſt iſt der Olymp oder der Tempel der Götter. Im Tempel ſoll der Menſch nur an die Götter, nicht an ſich und ſeine Bedürfniſſe denken; der Tempel ſoll kein gemeines Haus, das Pulvinar der Götter kein Hochzeitbette, der Altar kein Küchenheerd ſein; aber daraus folgt nicht, daß die Privatwohnung, der Heerd, die Schlafſtätte, ja ſelbſt der verborgenſte Hauswinkel nicht auch eine Stätte der Götter ſei, ſo wenig als daraus, daß ſie den Glanzpunkt ihrer Exiſtenz im Himmel oder auf dem Olymp haben, folgt, daß ſie nicht auch zugleich auf der Erde wirken und walten. Was wären die Menſchen, was die Götter, wenn ihr ganzes Weſen und Wirken in den Umfang eines Tempels gebannt wäre? In den Tempel der Kunſt gehören keine Handlungen, wie ſie jenes unglückliche Liebespaar bei Pauſanias in dem Tempel noch dazu der keuſchen Jungfrau Artemis ausübte. Aber wo wäre der trojaniſche Krieg, wo Helene und Paris, wo ſelbſt der Vater der Götter mit ſeiner zahlreichen Nachkommenſchaft, wenn ihn nur die Venus der griechiſchen Kunſt, jene keuſche, von den chriſtlichen Archäologen ſo ſehr bewunderte und vergötterte Venus begeiſtert hätte?

Die Kunſt iſt eine ewige Jungfrau; aber Lebensquell, Mut-

r wird die Jungfrau nur, wenn ſie ihre Jungfrauſchaft aufgibt, r Schande des Materialismus, der Noth der Geburtswehen ſich nterwirft. Die Kunſt iſt die Blume der Religion, aber nicht die lume, die Frucht iſt, wenigſtens für den Menſchen, der letzte ;inn der Pflanze. Die Blume erfreut uns mit Farben und Bohlgerüchen; aber nur die Frucht enthält die Beſtandtheile, die Stoffe, auf die ſich die Exiſtenz und das Weſen ſelbſt der Menſchen nd Götter gründet. Der Tempel der Kunſt iſt allein der Ehre und em Ruhme der Götter geweiht, aber — wohl gemerkt! — nur we- en der Wohlthaten, die ſie dem Menſchen außer dem Tempel weiſen. Wo der Menſch ſeine Güter, da hat er auch ſeine Göt- r, ſeine Religion, aber dieſe Güter finden ſich nicht im Tempel; *που γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὐσεβές*, ubi enim utili- s, ibi pietas, ſagt Epictet. (Ench. 36.)

15.

Der Fluch.

„Die Götter ſind die wunſcherfüllenden Weſen.“ Welche inſeitigkeit, welche Willkühr! Kann man nicht mit demſelben echt den entgegengeſetzten Satz aufſtellen: die Götter ſind die unſchverneinenden Weſen? Iſt dieß nicht ſelbſt in dem oben für as Gegentheil angeführten Verſe Homers: „aber nicht alle Ge- anken und Wünſche des Menſchen verwirklicht Zeus“ deutlich usgeſprochen? Sagt nicht Homer ausdrücklich: „doch Zeus lber ertheilt, der Olympier, jeglichem Menſchen, Edlen ſo wie eringen nach eigener Wahl ihr Verhängniß?“ (O. 6, 88.) „Gott aber gewährt dieß, jenes verſagt er, was ſein erz auch immer beſchließt, denn er herrſchet mit Allmacht?“

(O. 14, 444.) Sagen nicht daſſelbe die andern oben angeführten Dichter? Sagt nicht z. B. Theognis: „nicht wird Alles den Menſchen erfüllt nach ihrem Verlangen, denn den Unſterblichen ſtehn weit nach die Menſchen an Macht?" (617.) „Alles nach eigenem Sinn ſetzen die Götter ins Werk." (V. 142.)

Allerdings ſind die Götter auch wunſchverneinende Weſen, aber nur, weil ſie, wenn keine Wünſche verneinen, auch keine gewähren könnten; denn es gibt unzählige Wünſche, die dem Einen nicht gewährt werden können, ohne daß die Wünſche des Andern verſagt werden. „Vater Zeus! rief unwillig Menelaos, als er den Paris verfehlt hatte, nie gleicht dir an Grauſamkeit einer der Götter;" aber derſelbe Gott, der für Menelaos ein böſer, grauſamer, war für Paris ein gütiger, freundlicher Gott; denn was jener ſich wünſchte und von den Göttern erflehte, den Paris nämlich zu tödten, das verwünſchte und verbat ſich dieſer. „Mir voll Huld, ſagt Hektor, zuwinkte Kronion Sieg und erhabnen Ruhm, doch Schmach den Achäern und Unheil." (J. 8, 175.) *Ἀλλοπρόσαλλος* (J. 5, 831), „Andrerumandrer," „Hübenunddrüben" iſt, nur mit einiger Veränderung ſeines eigentlichen Sinns, wornach es den Unbeſtändigen bedeutet, nicht nur ein Beiwort des Ares, des Kriegsglücks oder Kriegsgotts, ſondern auch der andern Götter; denn was für den einen ein Unglück oder Uebel, wie z. B. der Tod für den Beſitzer, das iſt für den Andern, den Erben, ein Glück; der über Leben und Tod, Glück und Unglück verfügende Gott daher ein Andrer für dieſen, ein Andrer für jenen. Wenn einer Geld auf der Straße findet, ſo iſt dieſer glückliche Fund für ihn ein *ἕρμαιον*, ein Gewinnſt, den er der Huld des Hermes, aber für den Verlierer ein Schaden, den dieſer der Tücke des Schickſals, oder wenn auch dem Hermes, doch nur ihm als dem Schutzpatron der Diebe zuſchreibt. So iſt und zwar nicht nur

einſt bei den blinden Heiden, ſondern auch jetzt noch bei den hocherleuchteten Chriſten, Das, was, wie z. B. ein Mißjahr, für die Einen d. h. die Armen, die Un- oder Wenigbemittelten „eine Strafe Gottes" iſt, ein Zorngericht, für die Andern d. h. die reichen Gutsbeſitzer, die großen Bauern, die Kornhändler ein Segen Gottes, ein erbauliches Freudenfeſt.

„Zwei Fäſſer ſtehen geſtellt an der Schwelle Kronions (auf dem Fußboden ſeines Saals), voll das eine von Gaben des Wehs, das andre des Heiles." (Z. 24, 527.) Aber der Inhalt beider Fäſſer iſt – wenn auch nicht allein, denn es gibt noch eine andere Quelle des Uebels, die erſt ſpäter ſich zeigen wird, doch größtentheils — aus dem menſchlichen Herzen oder Weſen geſchöpft; denn es gibt nicht nur gutmüthige und gutthätige Wünſche, es gibt auch übelwollende, grauſame, unbarmherzige Wünſche, — Dii te perdant! die Götter mögen dich verderben! *Ζεὺς ἄνδ' ἀπολέσσειν* (Theogn. 851) — nicht nur Wünſche der Liebe und Dankbarkeit, die ihren Gegenſtand in den Himmel zu ewiger Seligkeit erhebt, ſondern auch Wünſche des Haſſes, des Abſcheus, der Rache, die ihren Gegenſtand bis in den tiefſten Abgrund der Erde, in die Hölle zu ewiger Qual hinabſtößt, nicht alſo nur himmliſche oder engliſche Glücks- und Segenswünſche, ſondern auch hölliſche, teufliſche Flüche und Verwünſchungen. Aber wie die Götter die Wünſche des Wohlwollens, ſo erfüllen ſie auch die Wünſche des Uebelwollens.

Phönix hatte ſeinen Vater erzürnt, weil er auf die Bitte ſeiner von demſelben zurückgeſetzten Mutter deſſen Nebengemahlin beſchlafen hatte. Sobald es der Vater erfuhr, „rief er mit gräßlichem Fluch der Erinyen (Straf-, Rachegöttinnen) furchtbare Gottheit, daß nie ſitzen ihm möcht' auf ſeinen Knieen ein Söhnlein des Phönix," „und den Fluch vollbrachte, *ἐτέλεσσεν ἀπαρὰς*, der

grauſe, unterirdiſche Zeus (der Gott des Todtenreichs) und die ſchreckliche Perſephoneia.“ (Z. 9, 453.) Die Götter verſagten dem Phönix eigene Kinder (493). Meleagros hatte im Streit um die Haut des Kalydoniſchen Ebers ſeiner Mutter Bruder erſchlagen. Darüber war dieſe ſo in Zorn und Wuth gerathen, daß ſie ihren Sohn verwünſchte, mit Thränen auf den Knieen zu den Göttern der Unterwelt flehte, ihm den Tod zu geben, und die unbarmherzige, unerbittliche Erinys hörte ſie aus dem Erebos d. i. der Unterwelt (Z. 9, 566). Wie Althäas Fluch den Tod Meleagers verurſachte, ſo verfluchte Theſeus ſeinen Sohn Hippolyt, den ſeine Gattin bei ihm verläumdet hatte, — optavit, wie ſich Hygin ausdrückt, a Neptuno patre filio suo exitum (exitium. Munckerus Hyg. Fab. 47) — und Neptun vollſtreckte den Fluch an dem Unglücklichen. Sein Tod war, wie ſich Pauſanias (1, 22, 1) ausdrückt, eine Wirkung oder Folge von Verwünſchungen, *συμβῆναι ἐκ καταρῶν*. Oedipus fluchte ſeinen Söhnen und der — übrigens in ihrem eigenen Weſen begründete — Fluch erfüllte ſich auf grauenvolle Weiſe. Gräßlich ſchildert Aeſchylos in den Sieben gegen Theben die zerſtörenden Wirkungen dieſer Vaterflüche. „Scheuſt du deiner Mutter Flüche nicht?“ ruft in den Choephoren des Aeſchylos Klytemneſtra ihrem Mörder Oreſtes zu, und nach der That verfolgen ihn dieſe Flüche raſtlos von Ort zu Ort wie „wuthempörte Hunde.“ Plato führt in ſeinem reifſten Werke, ſeinen Geſetzen im 11. B. dieſe Beiſpiele als Beweiſe an, daß die Götter die Flüche der Eltern erhören, daß mit Recht ihre Flüche unter allen andern die unheilvollſten ſeien.

Die Wirkſamkeit der Flüche hängt jedoch keineswegs nur von dem hohen, ja bei den Alten göttlichen Anſehen der Eltern ab. Der Fluch überhaupt ohne Anſehen der Perſon, des Ranges oder Standes — wenn gleich dieſe ſein Gewicht verſtärken, ebenſo

wie die Förmlichkeiten und Feierlichkeiten, unter denen er ausgesprochen wird — iſt kräftig — wie würde denn auch der Menſch fluchen, wenn er nicht an die Kraft ſeiner Flüche glaubte? — wenigſtens ein Fluch, der ein begründeter, berechtigter iſt. Illum ego devoveo .... Qui se scit factis has meruisse preces (Ovid. Ibis 93). Nur ein ſolcher iſt ja auch ein mit allen Leibes- und Seelen-, d. h. Muskel- und Nervenkräften ausgerüſteter, feuriger, muthiger, ſeiner Erfüllung gewiſſer Fluch. Was iſt aber das Recht des Fluchs? Erlittenes — auch befürchtetes — Unrecht oder Uebel; denn die alte Welt weiß noch nichts von einem bloßen, abſtracten, nichtsnutzigen Recht; ſie kennt kein Recht, das nicht ein Gut, ein Genuß, ein Vortheil, kein Unrecht, das nicht ein Uebel, ein Schade, ja nicht deßwegen allein, weil es ein Uebel, weil es ein Schaden, Unrecht wäre. Auch die Rechtsverletzung als ſolche, die Beleidigung, für welche der Beleidigte, wie Agamemnon (I. 3, 286) außer der Entſchädigung, der Zurückgabe der geraubten Gegenſtände, ad injuriae expiationem (Platner, Not. Juris et Just. ex Hom. et Hes. p. 116) noch ein beſondres Straf- oder Bußgeld fordert, iſt ja ein Leid, ein Uebel, eine Kränkung, eine Ruheſtörung, eine Aufregung der Galle, die Jedem weh thut. Wer alſo Unrecht, d. h. im Sinne der nicht zwiſchen Recht und Moral unterſcheidenden Alten, Böſes oder Uebles thut — das Uebel der That nach iſt das Böſe der Geſinnung nach — muß Uebel leiden und zwar wo möglich daſſelbe Uebel. „Wer ſeinen Nächſten verletzt, dem ſoll man thun, wie er gethan hat“ (3. Moſ. 24, 19). „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brand (adustio) um Brand, Wunde um Wunde, Beule um Beule“ (2. Moſ. 21, 23—25). „Für böſes Wort ein böſes Wort! für Todesſtoß den Todesſtoß! dem Thäter Leiden! δράσαντι

παθεῖν, ſo lautet ein uraltes Wort", ſagt Aeſchylos in den Choephoren (313—18). Dieſe auf die allernächſte, allerſinnlichſte Ideenaſſociation gegründete pathologiſche Nothwendigkeit, dieſe aus unmittelbarer, unwillkürlicher Reaction gegen die ſchmerzliche Uebelthat entſpringende Geſinnung oder vielmehr Leidenſchaft der Rache, der Wiedervergeltung des Böſen mit Böſem, des Gleichen mit Gleichem — eine Leidenſchaft, die übrigens, abgeſehen von den praktiſchen Schwierigkeiten ihrer buchſtäblichen Befriedigung, zum Heile der Menſchheit faſt bei allen Völkern von dem menſchlichen Eigennutz durch Sühnebußen d. i. Bußgelder bezähmt und beſchwichtigt wird — dieſe allein iſt der urſprüngliche und wahre naturgemäße Rechtsgrund der Strafe — der Rechtsgrund der Strafe im Sinne der Alten daher auch ſo ſinnlich, ſo impertinent, ſo grob materiell als das um Rache zum Himmel ſchreiende Blut.

Rache iſt freilich nicht Strafe im Sinne der Juriſten. „Die bürgerliche Strafe iſt unterſchieden von der Rache. Dieſe iſt ein ohne einen rechtlichen Grund zugefügtes Uebel." „Die bürgerliche Strafe iſt ein vom Staate, wegen einer begangenen Rechtsverletzung zugefügtes, durch ein Strafgeſetz vorher angedrohtes ſinnliches Uebel." (Feuerbach, Reviſion 1. S. 66 u. 56.) „Rache (ultio) iſt das Beſtreben, denjenigen, welcher uns Unluſt verurſacht hat, blos darum wieder Unluſt empfinden zu laſſen, weil uns ſein Leiden Luſt gewährt. Hierzu kann es kein Recht geben." (Gros, Lehrb. der phil. Rechtswiſſ. §. 107.) Aber gleichwohl iſt die bürgerliche Strafe nur ein vom Staate adoptirtes (aus einer Privatſache zu einer öffentlichen Sache gemachtes), legaliſirtes, mit einem andern Namen getauftes, in juriſtiſche Formen gekleidetes, natürliches Kind der Rache. Beweis iſt die Geſchichte des Criminalrechts. „Die geſchichtliche Entwickelung

des Strafrechts beginnt bei allen Völkern mit der Privatrache der Familien oder Stämme.“ (Feuerbach, Lehrb. d. peinl. R. §. 8.) „Hiervon ſind nachher alle Strafbeſtimmungen ausgegangen und Plutarch bemerkt richtig de sera numinis vind. c. 6: *αἱ μὲν δικαιώσεις αἱ παρὰ ἀνθρώπων μόνον ἔχουσι τὸ ἀντιλυποῦν, καὶ ἐν τῷ κακῶς τὸν δεδρακότα παθεῖν ἵστανται*“ (Götte, Urſprung der Todesſtrafe S. 25), d. h. die menſchlichen Strafen wollen nur wieder kränken, haben nur das Uebelleiden des Thäters zum Zweck. Beweis iſt vor Allem die ſelbſt heute noch exiſtirende Todesſtrafe. Was iſt denn, abgeſehen von den Zweckmäßigkeits- und Sicherheitsgründen, welche ja der ſtrenge Rechtsbegriff verſchmäht, bei Lichte beſehen, der letzte, wahre Grund, worauf ſie ſich ſtützt? Nur das uralte Geſetz der Blutrache: „wer Menſchenblut vergießt, deſſen Blut ſoll wieder vergoſſen werden.“ Mag der Geſetzgeber, mag der Juriſt noch ſo ſehr zwiſchen Rache und Strafe unterſcheiden — was die Theorie in der Abſtraction ſondert, das ergänzt und verbindet die Praxis, das Leben. Ob der Verbrecher als Opfer der Volksjuſtiz oder des peinlichen Proceſſes, ob durch die Hand des beleidigten Blutsverwandten oder des Scharfrichters fällt — dieſer Unterſchied betrifft nur die Art und Weiſe der Vollſtreckung, nicht das Weſen der Todesſtrafe. Der Vollzug derſelben — was iſt aber ein Geſetz ohne ſeine Vollſtreckung? — erregt noch heute daſſelbe Gefühl, aus dem urſprünglich das Gebot der Blutrache hervorgegangen, iſt noch heute ein öffentliches Freudenfeſt blutdürſtiger Rachſucht. „Ich könnte dem Kerl ſelbſt den Kopf abſchlagen“, „der Kerl hat's verdient“, „es wird dem Kerl nur ſein Recht“, aber dieſes Recht iſt nur das Uebel der Strafe und zwar das äußerſte, höchſte Uebel, das dem Menſchen zu Gebote ſteht — der Tod. Ein deutlicher Beweis, daß der wahre Grund der

Todesſtrafe nur die Rache iſt; denn die Rache iſt nicht weniger blind, als grauſam; ſie hat kein Maaß, keine Schranke in ſich; ſie geht ſo weit, als ſie nur gehen kann, als nur immer das menſchliche Vermögen reicht; ſie iſt daher nur befriedigt in der Vernichtung ihres Gegenſtands, aber nur deßwegen, weil es über den Tod hinaus kein Uebel gibt, weil hier die Natur leider! der unendlichen Rachſucht des Menſchen — dem jus belli est infinitum — eine unüberſteigliche Schranke geſetzt hat. Der Verräther Leokrates, ſagt z. B. Lykurgos gegen denſelben (34, 6), verdiente mit vollem Rechte eine größere Strafe, als den Tod, wenn es eine ſolche gäbe, εἴ τις μείζων εἴη τιμωρία θανάτου. Eben deßwegen begnügten ſich auch unſre Vorfahren nicht mit der einfachen Todesſtrafe, ſondern verſchärften ſie, ſei's innerlich oder äußerlich, mit den grauſamſten Qualen und Martern (ſ. z. B. Tittmann, Geſchichte d. deutſchen Strafgeſetze §. 26. §. 74. §. 81), um uns durch den genialen und jovialen „Meiſter Auweh" die Lehre einzuſchärfen, daß zwiſchen förmlicher und unförmlicher, geſetzlicher und ungeſetzlicher Rachſucht nur ein Unterſchied für den Juriſten, aber nicht den Menſchen exiſtirt.

Uebelleiden alſo nur iſt der Rechtsgrund zum Uebelthun. Wenn ich aber einem Andern Böſes wünſche, ohne daß er mir Böſes gethan hat, ſo habe ich dazu keinen Grund, keine Rechtigung in mir; es iſt ein bodenloſer, leichtſinniger, muthwilliger Wunſch, ein Wunſch, mit dem daher auch nicht der Glaube an ſeine Kraft verbunden iſt. „Wie ein Vogel (Sperling) dahin fährt und wie die Schwalbe fliegt (verfliegt), alſo ein unverdienter (unbegründeter, unverſchuldeter, חִנָּם sine causa) Fluch trifft nicht ein." (Sprüche Sal. 26, 2.) Was ganz Andres iſt dagegen der Fluch der Nothwehr, der durch das Druckwerk erlittenen Unrechts aus dem tiefſten Grund der Bruſt herausgepreßte Rache-

wunſch, der eben in dieſer ſeiner Wahrheit, Gründlichkeit und Unabwendbarkeit auch die Gewißheit ſeiner unfehlbaren Wirkſamkeit hat. So gewiß, ſo nothwendig mit dem Lichte die Helligkeit, mit dem Waſſer die Flüſſigkeit, ſo nothwendig iſt im Gemüthe des Menſchen mit dem Schmerz des Uebelleidens die Luſt des wiedervergeltenden Uebelthuns verknüpft; wenn dieſer Zuſammenhang zerriſſen, der Uebelthäter nicht geſtraft, mein Wiedervergeltungswunſch nicht erfüllt wird, ſo iſt kein Gott. Die Götter ſind heißt hier: ſie ſind gerecht — wer nicht gerecht, iſt kein Gott, oder: wo keine Gerechtigkeit, iſt keine Gottheit — aber ſie ſind gerecht heißt: ſie erfüllen die gerechten — je nach dem Standpunkt des Menſchen für gerecht geltenden — Wünſche. Ein gerechter Wunſch iſt aber vor Allem der, daß wer mir Böſes thut, Böſes leide. Oder: die Götter ſind gerecht heißt: ſie beſtrafen die, welche die Menſchen verfluchen, ſie vollſtrecken die menſchlichen Flüche; denn die Götter beſtrafen nur, was der Menſch ſelbſt verabſcheut und verwünſcht; ſie beſtrafen nur den, welchen die Menſchen ſelbſt beſtrafen, wenn ſie es können, verwünſchen, wenn ſie es nicht können. Der Satz überhaupt: „es gibt einen Gott“ iſt hier gleich dem Satz: „es gibt eine Rache, eine Strafe.“ „Die Thoren ſprechen in ihrem Herzen: es iſt kein Gott“ (Pſ. 14, 1), aber dieſe Thoren ſind nur die Gottloſen, d. h. die Uebelthäter, die das Volk verzehren, „wie wenn ſie Brot verzehrten“ (V. 4) und in ihrem Herzen ſprechen, es iſt keine Rache, keine Nemeſis, weil ſie für den Augenblick — dauere dieſer Augenblick auch Jahre — keine Strafe erleiden und befürchten. „Mein iſt die Rache und Vergeltung“, ſagt Jehovah. (5. Moſ. 32, 35.) „Der Herr iſt ein eifriger Gott und ein Rächer, ja ein Rächer iſt der Herr und zornig.“ (Nahum 1, 2.) Dieſe Sätze ſagen, aus den hebräiſchen Barbarismen der Theo-

logie in das Deutſch der Anthropologie überſetzt, nichts andres als: die Rache iſt ein göttliches Ding, ein göttlicher Genuß. [34] „Der Gerechte wird ſich freuen, wenn er ſolche Rache ſiehet und wird ſeine Füße baden in der Gottloſen Blut. Daß die Leute werden ſagen: gewiß, der Gerechte wird belohnt, gewiß, es iſt ein Gott, der richtet im Lande.“ (Pſ. 58, 11. 12.) Aber es heißt auch von Gott ſelbſt in Beziehung auf die Iſraeliten, wenn ſie ſeiner Stimme nicht gehorchen, ihn durch ihren Ungehorſam erzürnen und beleidigen: „der Herr wird ſich freuen über euch, daß er euch umbringe und vertilge.“ (5. Moſ. 28, 63.) „Der Weisheit Anfang iſt des Herrn Furcht“, aber dieſe Furcht des Herrn iſt nur die Furcht des Uebels, der Strafe, die den Uebelthäter, den Gottloſen trifft.

Wo der Menſch um Rache zu Gott fleht: „Stehe auf, Herr, in deinem Zorne, erhebe dich über den Grimm meiner Feinde ... laß der Gottloſen Bosheit ein Ende nehmen“ (Pſ. 7, 7. 10), da verbirgt der Gott ſein Antlitz, da ſchweigt er ſtille (Pſ. 83, 2), d. h. da gibt er kein Zeichen ſeiner Exiſtenz von ſich; da rufen die Feinde höhniſch: „wo iſt dein Gott?“ (Pſ. 79, 10), da iſt die Exiſtenz Gottes ſelbſt nur eine problematiſche, zweifelhafte, nur eine Herzensforderung, ein Wunſch; wo aber dieſer Wunſch Exiſtenz wird, wo der Fromme ſtatt in den Thränen des Rachegebetes, im Blute ſeiner Feinde ſich badet, da iſt auch die Exiſtenz Gottes eine unbeſtreitbare Thatſache, da ruft er in triumphirender Gewißheit aus: es iſt ein Gott! Vater Zeus, ruft bei Homer Laertes aus, als ſein Sohn Odyſſeus ſich ihm zu erkennen gegeben und die Ermordung der Freier angezeigt hatte, „fürwahr noch ſeid, „lebt“ ihr Götter (ἦ ῥα ἔτ' ἐστε θεοί) im hohen Olympos, wenn wirklich die Freier ihren frevelhaften oder „ruchloſen“ Uebermuth gebüßt haben.“ (O. 24, 351.) Abstulit hunc

tandem Rufini poena tumultum (nämlich die labefacta Religio, den Zweifel an der Exiſtenz eines Gottes) absolvitque Deos. (Claudian in Ruf. 1, 20.)

Der Gerechte oder Fromme freut ſich, ſagt der Theolog, z. B. der Erzbiſchof Amulo (Epist. ad Gothescalcum in der Ausgabe Agobard's von Baluzius), nicht wegen des Untergangs der Böſen, ſondern wegen des Anblicks der ſich bethätigenden göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie läßt ſich in Wahrheit die Ausübung der Strafgerechtigkeit, die eben in der Vernichtung der Böſen beſteht, von dieſer unterſcheiden? Wenn die Todesſtrafe gerecht iſt, ſo iſt erſt mit dem Schwertſtreich des Scharfrichters, der das Haupt vom Rumpfe trennt, die Gerechtigkeit des Todesurtheils vollſtreckt. Wenn ich dem Richter darüber meinen Beifall bezeuge, daß er den Uebelthäter zum Tode verurtheilt, warum ſoll ich nicht auch dem Scharfrichter, wenn er noch dazu meiſterhaft dieſes Urtheil vollzieht, ein Da capo zurufen?

„Belohnung ſteht der Beſtrafung contradiktoriſch entgegen... Die Belohnung ſetzt Verdienſt, die Beſtrafung Verſchuldung voraus, jene ſoll Luſt, dieſe Schmerz erregen.“ Feuerbach. (Iſt Sicherung Zweck der Strafe? Bibl. f. d. peinl. Rechtsw. 1. Th. 2. St. S. 12.) Wenn wir nun aber „einem Bürger, der einem Bürger das Leben gerettet hat, eine Bürgerkrone zur Belohnung geben“, machen wir ihm nicht dieſe Freude oder Luſt für die Luſt, die er uns durch ſeine That bereitet hat? Iſt das Gefühl, welches eine patriotiſche Wohlthat belohnt, ein unparteiiſches, unintereſſirtes, wenn auch kein intereſſirtes in dem gewöhnlichen merkantiliſchen Sinne? Wenn nun aber im Gegentheil ein Mitbürger ohne Urſache einem Andern Uebel, Schmerzen verurſacht, fühlen wir dieſe Uebel, dieſe Schmerzen nicht mit, auch wenn wir keine Blutsverwandte ſind? Woher ſonſt denn der Schauer und

das Mitleid bei der Kunde von einer verbrecherischen That? Fühlen wir also nicht auch unwillkürlich Lust an dem für diesen Schmerz dem Urheber desselben erwiederten Schmerz? Woher sonst denn das Urtheil, daß das Uebel des Uebelthäters ein gerechtes ist? Oder ist etwa gar die Verknüpfung des Strafübels mit der Uebelthat nur ein Act der Logik, ein Act unintereſſirten Denkens? Ist es die „Idee der Gerechtigkeit" oder nicht vielmehr die Liebe zum Leben, die Lebensluſt, die auf die Lebensberaubung den Schmerz der Todesstrafe, nicht also die Furcht vor dem Tode, die auf den Todtschlag die furchtbarste Strafe gesetzt hat? Ist es nicht der Schrecken vor dem Verbrechen, von dem unsre Abschreckungsprincipien abstammen? So lange man daher keine That bestrafen kann ohne den Thäter, und keinen Thäter, ohne ihm Uebel und folglich Schmerzen zuzufügen, so lange man noch nicht das Kunststück gemacht hat, den Verbrecher zu köpfen, ohne zugleich dem Menschen den Kopf vom Rumpfe zu hauen, so lange werden auch alle Rechtsgründe, die man für die Todesstrafe anführt, um die göttliche und menschliche Strafgerechtigkeit in diesem Punkte von dem alten Jus talionis zu unterscheiden, nur für Blendwerk gelten, wodurch man sich und Andern aus falscher Schaam den wahren Grund der Todesstrafe aus dem Sinn schlagen will. Bemerkt sei noch in Betreff der Flüche, daß, da die Götter die Vollstrecker, d. h. die persönlichen oder personificirten Thatkräfte der menschlichen Wünsche sind, ohne Unterschied eine Wirkung oder Begebenheit ebensowohl dem Gotte, als dem Fluche zugeschrieben, ohne Unterschied ein Fluch als selbstthätig, als sich selbst vollstreckend oder als von Gott vollstreckt vorgestellt werden kann. So ist es bei Aeschylos in den Sieben gegen Theben die Erinys, welche den Fluch des Oedipus gegen seine Söhne vollstreckt, aber ebenso setzt sich auch der Fluch selbst durch,

ἐξέπραξεν, οὐδ' ἀπολιπὼν πατρόθεν εὐκταία φάτις (V. 786), heißt darum Vollender (freilich auch vollendet oder in Erfüllung gehend), τέλεια, τελεσφόρος (V. 614), wie ſonſt die Götter heißen. So ſagt bei Sophokles im König Oedipus Teireſias zu dieſem: „vertreiben wird dich einſt aus dieſem Lande der ſchreckliche Fluch des Vaters und der Mutter" (V. 417), Herakles in den Trachinierinnen zu ſeinem Sohne Hyllos: „ich verfolge dich und wär' ich unten, immerdar mit ſchwerem Fluche" (eigentlich fluchend, V. 1202), hernach aber: „es wartet dein der Götter Fluch" (1240). Und Oedipus auf Kolonos ruft (V. 1376) die Flüche gegen ſeine Söhne als Helfer, Mitkämpfer, ξυμμάχους an. Σύμμαχοι ſind und heißen aber auch die Götter. „O Vater Poſeidon, fleht Theſeus in Euripides Hippolytos (V. 886), du haſt mir einſt drei Wünſche oder Flüche ἀρὰς gewährt, vernichte mit einem dieſer meinen Sohn!" Nachdem dieſer Fluch in Erfüllung gegangen war, meldet ihm der Bote dieſes Ereigniß mit den Worten (V. 1166): ſeine über ein Meerungethüm ſcheugewordenen Pferde haben ihn vernichtet und die Flüche deines Mundes, die du im Gebet an deinen Vater, den Herrn des Meeres, wider deinen Sohn geflucht. Endlich macht ihm Artemis die Voreiligkeit und Unbeſonnenheit ſeiner Verwünſchung mit den Worten zum Vorwurf (1323): viel zu voreilig haſt du die Flüche losgelaſſen gegen den Sohn, ἀρὰς ἀφῆκας, und ihn getödtet. Livius (40, 5) ſagt von den Flüchen, welche gegen den König Philipp und ſeine Kinder ausgeſtoßen worden waren, daß ſie von allen Göttern erhört wurden und ſo bewirkten, daß er ſelbſt gegen ſein eigenes Blut wüthete. Quae dirae brevi ab omnibus Diis exauditae, ut saeviret ipse in suum sanguinem effecerunt. Und Petronius A. ſagt in ſeiner Beſchreibung des Bürgerkriegs von dem vor Cäſar fliehenden Römer ſtatt: er verwünſcht, zwar ſatyriſch, aber doch höchſt tref-

ſend: er tödtet mit Gelübden oder Wünſchen (Flüchen) den abweſenden Feind, absentem votis interficit hostem. Die allgemeine Furcht vor „höhern Mächten, von denen ſich der Menſch abhängig fühlt", die Furcht vor Göttern alſo iſt großentheils im Grunde nichts andres, als die Furcht vor der unbeſchränkten Macht der Flüche. Deſigi quidem diris deprecationibus nemo non timet, ſagt bekanntlich Plinius. Nauta, caveto Rura, quibus diras indiximus, impia vota. (Val. Catonis Dirae 61. ed. Chr. Arnoldus Lugd. B. 1652.) Glücklicher Weiſe kann man jedoch auch durch Flüche ſich wehren, ſich helfen, ſich rächen, ἀρὰς ἀμυνομένων, wie Libanius von ſich ſagt. (*Βιος* ed. cit. p. 99.) Im Alten Teſtament 1. Sam. 12, 18 heißt es: „das Volk fürchtete den Jehovah" oder „den Herrn", aber es heißt auch ebenſo daſelbſt 14, 26: „das Volk fürchtete den Eid" oder den Fluch, denn der Eid, den Saul das Volk hatte ſchwören laſſen, lautete ja: „Verflucht ſei der Mann, der ißt", daher auch das hier im Hebräiſchen gebrauchte Wort entweder allein oder mit einem andern Wort, das hernach angeführt werden wird, verbunden, Verfluchung bedeutet. Das Alte Teſtament iſt überhaupt reich an Beiſpielen von der furchtbaren Macht der Flüche. So ließ der moabitiſche König Balak den Wahrſager oder Propheten Bileam zu ſich kommen und bat ihn aufs dringendſte, dem iſraelitiſchen Volke zu fluchen: „So komm nun und verfluche mir das Volk, ... denn ich weiß, daß, welchen du ſegneſt, der iſt geſegnet, und welchen du verfluchſt, der iſt verflucht." (4. Moſ. 22, 6.) Aber Jehovah ging ſelbſt — ſo wichtig war ſein Fluch und Segen — dem Bileam entgegen und verwandelte den Fluch in Segen. Als Joſua die Stadt Jericho zerſtört hatte, ſprach er über ſie den Fluch: „Verflucht ſei der Mann vor dem Herrn, der dieſe Stadt Jericho aufrichtet und baut. Wenn er ihren Grund leget, das

koſte ihm ſeinen erſten Sohn, und wenn er ihre Thore ſetzet, das koſte ihm ſeinen jüngſten Sohn.“ (Joſua 6, 26.) Und dieſer Fluch wurde buchſtäblich wahr. (1. Kön. 16, 34.) Wenn der Iſraelite ſein Weib im Verdacht eines Ehebruchs hatte, ſo führte er ſie in den Tempel vor den Prieſter, und dieſer ließ ſie ſchwören, indem er ihr ein mit verderblichen Flüchen gleichſam geſchwängertes oder vergiftetes Waſſer zu trinken gab, welches ihr im Falle verläugneten Ehebruchs Schwinden der Hüften und Aufſchwellen des Leibes, nach H. Michaelis (Moſ. Recht 5. Th. §. 263) ſcharfſinniger Diagnoſe die hydropsis ovarii verurſachte. Der Prieſter ſagte bei dieſem Gottesurtheil, worin der eben genannte gelehrte Herr ſogar einen Beweis von „der göttlichen Sendung Moſis“ erblickt, 4. Moſ. 5, 21: „der Herr ſetze dich zum Fluch und zum Schwur“, d. h. zu einem Beiſpiel des Fluchs und Meineids, „unter deinem Volke, daß der Herr deine Hüfte ſchwinden und deinen Bauch ſchwellen laſſe.“ Aber es könnte hier ebenſo gut ſtatt: „der Herr“ der Fluch ſtehen und heißen: der Fluch wider den weiblichen Ehebruch ſetze dich zu einem abſchreckenden Beiſpiel ſeiner göttlichen Allgewalt! Es iſt mit dem Fluche, wie mit dem Wunſche, dem Gebete überhaupt. „Gott iſt allmächtig“, aber auch „das Gebet iſt allmächtig.“ „Des Gerechten Gebet, heißt es in der Bibel, vermag viel, wenn es ernſtlich iſt. Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen (retten, heilen), und der Herr wird ihn aufrichten“ (Jac. 5, 15. 16), — ein Satz, in dem zugleich die Wirkſamkeit des Gebets und die des Herrn ausgeſprochen iſt, wie in dem oben aus Livius angeführten Satze zugleich die Wirkſamkeit der Götter und die Wirkſamkeit der Flüche. [35]

16.
Der Eid.

Die Flüche und Verwünſchungen kommen im Alterthum, auch im chriſtlichen, keineswegs nur, wie bei uns, im gemeinen Leben zum Vorſchein; ſie ſpielen dort eine höchſt wichtige politiſche und juriſtiſche Rolle, erſcheinen bei den feierlichſten Handlungen, bilden ſelbſt einen weſentlichen Beſtandtheil der Eidſchwüre. So verſichert bei Homer Agamemnon mit einem Eidſchwur dem Achilleus, daß er nie an Briſes Tochter Hand angelegt, und ſchließt mit dem Worte: „Schwör ich einiges falſch, dann ſenden mir Elend die Götter ohne Maaß, wie ſie ſenden dem frevelen Schwörer des Meineids.“ (Z. 19, 264.) Und als die Achäer und Trojer übereingekommen waren, daß Paris und Menelaos durch einen Zweikampf dem Krieg ein Ende machen ſollten, riefen ſie die Götter zu Zeugen und Wächtern dieſer Uebereinkunft an, ſchlachteten Lämmer, ſprengten Wein, und ſchloſſen den Eidſchwur mit dem Gebet an die Götter, die Eidbrüchigen zu vernichten: „Blutig fließ ihr und der Kinder Gehirn, wie der Wein hier rings auf der Erde.“ (Z. 3, 298.) Aber nicht nur Ares, der rohe Kriegsgott, auch Dike, die Göttin der Gerechtigkeit, und Themis, die Göttin der geſetzlichen Ordnung, welche „die Verſammlungen der Männer feſtſetzt und auflöſt“, fluchen und verwünſchen. Der Eid der Heliaſten in Athen, worin ſie unter Anderm verſprechen mußten, keine Geſchenke anzunehmen, ſchloß mit den Worten: „Ich ſchwöre beim Zeus, dem Poſeidon und der Demeter, Verderben müſſe (oder ſoll) mich und meine ganze Familie treffen, wenn ich dieſen Eid in irgend einem Stücke breche: im Gegentheil aber, müſſe es mir immer wohl gehn.“ (Petitus, Leges Att. Paris 1635. p. 13. 301.) Eben ſo eröffnete die

Raths- und Volksverſammlungen der Herold mit Glückwünſchen gegen das atheniſche Volk, aber auch mit Flüchen wider die dem Geſetze zuwider Handelnden. (Ebend. 207.) „So wie ich dieſes Schwein hier ſchlage, ſo ſchlage mich Jupiter, wenn ich falſch ſchwöre“ oder: „ſo wie ich dieſen Stein aus der Hand werfe, ſo werfe mich Jupiter aus meinen Gütern.“ So ſchwor der Römer. Bei den Römern bedeutet ein und daſſelbe Wort: sacer heilig und verflucht, d. h. „den ſtrafenden Göttern oder dem Verderben, dem Tode geweiht. Daher hieß auch der Eid sacramentum, weil ein Jeder ſein Haupt den Göttern verpfändete, wenn er einen Eid ſchwur, der Meineidige verflucht, verbannt war, ungeſtraft daher getödtet werden konnte.“ (Hartung, Relig. der Römer 1, 139.) Bei den Hebräern geſchahen gleichfalls die „feierlichſten Eide bei Opfern, die der Eidabnehmende zerlegte, ſo daß der Schwörende durch die zerlegten Opferſtücke hindurch gehen mußte mit der ausgeſprochnen oder darunter verſtandnen Verwünſchung: Gott ſolle dem Meineidigen eben das thun, was an dem Opfer geſchehen ſei oder ſo viel mehr ihn ſtrafen, als er mächtiger ſei.“ (Michaelis, Moſ. Recht § 302.) Michaelis beſtimmt daher den Eid als eine „Anrufung Gottes, ein Gebet an Gott um ein Strafübel, das er an uns üben ſoll.“ (§ 156.) „Bei den Indern ſtellte man ſich beim Eide vor den Tempel des rächenden Siva, wie der alte Deutſche bei dem Donnergotte ſchwur.“ (Bohlen, Altes Indien 2, 58.) Der Eidſchwur iſt ſogar nichts als eine bedingte Verwünſchung oder Verfluchung, eine mit einem Fluch beſchwerte Betheuerung oder Verſicherung überhaupt. Jeder Eid endet in Flüchen, ſagt Plutarch, auf den Fall, daß einer falſch ſchwören ſollte, d. h. jeder Eid enthält einen Fluch gegen den Meineid, beſtätigt ſeine Wahrheit durch den Fluch gegen das Gegentheil, d. h. durch die gräßlichen Uebel, die ſich gegenſeitig

die Schwörenden im Falle der Unwahrheit androhen. Im hebräiſchen bedeutet daher daſſelbe Wort אָלָה Schwur, Eid und Fluch, Verwünſchung, ja nach der offenbar richtigen Bemerkung eines neuern Orientaliſten (die Pſalmen von Hupfeld, zu Pſ. 7, 7) iſt ſogar nicht, wie nach den bisherigen Lexiken, der Eid, ſondern die Verwünſchung die erſte Bedeutung, „weil jeder Schwur in einer Verwünſchung beſteht, wie aus der Conſtruction der Verbs des Schwörens mit בְּ und אֶת־ בְּ erhellt". Darum ſteht auch in der Ueberſetzung der Septuaginta ἀρά, Fluch, Verwünſchung, oft für Eid, Schwur.

Neuere Juriſten haben ihren geläuterten Vorſtellungen von dem Weſen „der Gottheit", d. h. dem religiöſen Rationalismus zufolge, der halb theiſtiſch, halb atheiſtiſch iſt, auch den Eid halbirt, den einen Theil feſtgehalten, den andern, gerade weſentlichſten Theil weggelaſſen. Sie haben nämlich, wie übrigens auch ſchon die heidniſchen Rationaliſten, z. B. Cicero, die Gottheit aus einem handelnden, thätig eingreifenden Weſen zu einem müßigen, theoretiſchen Weſen, aus einem Rächer zu einem „bloßen Zeugen" gemacht, weil der Rächer eine zu menſchliche, Gottes unwürdige Vorſtellung wäre, als wenn nicht auch der Gott, welcher als Zeuge in die menſchlichen Händel und Rechtsſtreitigkeiten hereingezogen und angerufen wird, ein gemein menſchliches Weſen wäre. Die Alten riefen wohl auch die Götter als Zeugen auf, aber nicht um ihre Gegenwart den Meineidigen nur ſehen, ſondern auch fühlen zu laſſen. Deos nunc testes esse, mox fore ultores. (Livius 3, 2.) Uebereinſtimmend hiermit beſtimmten die chriſtlichen Juriſten den Eid. [36] Aus dieſem Grunde haben auch die alten Völker, wenigſtens gerade die Völker, die in dieſer Materie für uns das meiſte Gewicht und Intereſſe haben, die Iſraeliten und Römer mit einem ganz richtigen Tact die Be-

ſtrafung des Meineids als ſolchen den Göttern überlaſſen. Und doch haben ſelbſt chriſtliche Juriſten, welche, wie z. B. Carpzov, trotz ihrer Unterſcheidung zwiſchen allgemein gültigen und ſpeciell jüdiſchen Geſetzen, die verbindende Kraft des moſaiſchen Geſetzes anerkannten, das Verbrechen gegen Gott an die Spitze des Criminalrechts ſtellten, ſich überhaupt ſo viel als möglich auf die Bibel beriefen — manche deducirten ſelbſt aus dem Strick, womit ſich Judas erhängt, weil er auch ein Dieb geweſen ſei, das Recht, auch ihrerſeits die Diebe zu erhängen [37] — die Autorität des moſaiſchen und römiſchen Rechts in dieſem Stücke verworfen, das Recht der Gottheit, den Meineid zu beſtrafen, ſich ſelbſt angemaaßt, ohne zu bedenken, daß die bürgerliche Beſtrafung des Meineids die höchſte Entweihung des Eides — wenn ſie ſelbſt gleich dieſe zur Vorausſetzung hat und als Entſchuldigungsgrund anführt — ja ſelbſt die indirecte Aufhebung ſeines Weſens iſt; denn ich mache dadurch die Furcht vor Gott zur Furcht vor der weltlichen Macht und Strafe, den Eid aus einer Sache der Religion zu einer Sache des peinlichen Rechts, aus einem Act der Gottesbejahung zu einem Act thatſächlicher Gottesläugnung. Hat der Eid, hat die Religion trotz ihrer Schreckmittel nicht ſo viele zuverläſſige Macht über den Menſchen, daß ſie für ſich ſelbſt im Stande iſt, ihn von der ſchändlichen Lüge des Meineids abzuhalten, nun! ſo menge man auch nicht die Religion in juriſtiſche Dinge, und laſſe den Namen Gottes ganz aus dem Spiele, um dem Menſchen die höhniſche Enttäuſchung zu erſparen, daß unter dem Gott des Criminalrechts nur der Henker zu verſtehen iſt, ſo motivire man nicht nur die Strafe des Meineids damit, daß man dem Crimen laesae Majestatis divinae, dem Verbrechen gegen Gott oder den Gottesglauben das Verbrechen gegen den Menſchen, gegen den bürgerlichen Glauben unterſchiebt, ſondern man

mache auch ehrlich und offen ein diesem menschlichen Motiv entsprechendes menschliches Wesen oder Gut zum Gegenstand des Eidschwurs, wenn nun einmal schlechterdings geschworen werden muß.

Es ist ja gar nicht nothwendig, daß der Mensch bei den Göttern schwöre. Er schwört auch oder kann schwören z. B. als König bei seinem Zepter, als Soldat bei seinen Waffen, als Fischer bei seinem Netze, als Mensch, abgesehen von seinem Stande und Gewerbe, bei seinem eignen oder eines Geliebten Haupte, als englischer Lord bei seiner Ehre, als Türke bei seinem Barte, als Beduine bei seinem Zeugungsglied. Selbst wo man bei den Göttern schwört, schwört man sehr häufig zugleich noch bei einem andern Gegenstand. So schwört Juno in der Ilias nicht nur bei der Erde, dem Himmel und der stygischen Fluth, sondern auch bei dem Haupte des Zeus und ihrem Hochzeitbette, bei welchem sie nie wagte falsch zu schwören. (J. 15, 40.) So Odysseus, ehe er sich noch zu erkennen gab, beim Zeus und dem gastlichen Tisch und dem Heerde des Odysseus. (O. 20, 230.) Selbst wenn auch der Mensch nur bei den Göttern schwört, ohne einen andern Gegenstand außer ihnen zu nennen, so steckt dieser doch dem Gedanken nach in der Verwünschung, die jeder Eid, sei's nun stillschweigend, sei's ausdrücklich, enthält. Wenn ich den Zeus zum Zeugen und Wächter eines Bündnisses aufrufe mit dem gebieterischen Wunsche: wer den Bund nicht hält, möge oder soll vernichtet werden; so schwöre ich ebenso gut bei meinem Leben, indem ich es zum Pfand einsetze, als der, welcher ausdrücklich sein Leben beschwört und verpfändet. Jeder Schwur enthält eine Verneinung, der Schwur des Königs z. B.: so wahr ich König bin! den Satz: ich bin, ich will kein König sein im Fall der Lüge; und erst in diesem verneinenden, wenn auch nicht

ausgeſprochenen Nachſatz iſt der Sinn des Vorderſatzes enthalten.

Das Gewicht des Eidſchwurs ruht nur auf dem Werth des Pfandes. Wer Nichts beſitzt, kann auch Nichts verpfänden, wer nichts Theures hat, auch Nichts betheuern. Wo Nichts zu finden, da hat auch der Kaiſer, „der König der Könige“, wie ſich Kaiſer Maximilian nannte, aber nicht nur der irdiſche, ſondern auch der himmliſche kein Recht mehr. Was liegt mir daran, daß mein Hirn wie Wein verſpritzt, mein Kind getödtet, mein Weib geſchändet werde, wenn ich mein Leben, mein Weib und Kind nicht liebe? Wozu alſo, um den Erfolg dieſer Verwünſchung zu vergewiſſern, den Zeus zum Zeugen und Rächer anrufen? Nur unter der Vorausſetzung vom Gegentheil, hat dieſe Rachedrohung Kraft und Sinn. Heilig iſt der Eid nur, weil der Gegenſtand der Verwünſchung heilig iſt, weil ich Das wünſche, im höchſten Grade wünſche, nicht verlieren will, was ich verwünſche. Ich will nicht mehr ſein der ich bin, ich will gar nicht mehr ſein — denn nur im Dieſer, im Derſelbe ſein liegt der Werth des Seins für den Menſchen — wenn nicht wahr iſt, was ich ſage, wenn nicht wahr wird, was ich verſpreche. Was hätte dieſe Selbſtverpfändung, dieſe Selbſtaufgebung für einen Sinn, wenn mir nicht das Sein das Höchſte, das Theuerſte und eben deßwegen Heiligſte wäre? Und wozu rufe ich die Götter auf, als nur zu beſtätigen, daß ſie die wunſchgewährenden Weſen ſind? Dem Ausſpruch: ich will nicht ſein, liegt ja der Sinn zu Grunde: ſo wenig ich ſterben, nicht ſein will, ſo wenig will ich lügen; ſo wenig ich gegen mich ſelbſt, gegen den innerſten Wunſch meines Weſens, meiner Selbſtliebe ſein kann, ſo wenig kann ich gegen die Wahrheit ſein; ſo wenig ich vom Leben, ſo wenig will ich, kann ich von der Wahrheit dieſes Wortes, dieſes Verſprechens

laſſen. Mit dieſem Worte haſt du mein Leben in der Hand. Ein Wort ein Mann. Mit meinem Blute beſiegle ich dieſes Wort, dieſes Verſprechen. Dieß iſt der zwar nicht „ſittliche“, aber, was unendlich mehr iſt als die moderne Maul- und Scheinſittlichkeit, der rechtſchaffene und wahrhaftige Sinn des Eidſchwurs. [38] Der Menſch ruft die Götter vom Himmel herab, d. h. er ruft aus der Tiefe ſeiner Bruſt als Zeugen die Wünſche auf, die kein rechtſchaffener und wahrhafter Menſch nicht haben, nicht erfüllt wünſchen kann, und ſetzt auf den für den rechtſchaffenen Mann undenkbaren Fall, daß er ein Schurke ſein könnte, die Verneinung dieſer Wünſche zum Pfande; er verflucht ſich, d. h. er gibt mit dem Schurken, mit der Lüge ſeine ganze Exiſtenz, ſein ganzes Weſen — er ſetze es nun worein er wolle — preis. *Ζεῦ, μηκέτ' εἴην, εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνήρ* (Eurip. Hippol. 1191). Daher ſchwört der Menſch bei geringfügigen Dingen auch nur bei untergeordneten Göttern, aber in wichtigen Fällen, in Fällen, wo Alles auf dem Spiele ſteht, da ſchwört er auch bei den höchſten und letzten Göttern, d. h. den höchſten und letzten Wünſchen. Er ſchwört überhaupt, wenn er nicht leichtſinnig, nur in den allerſeltenſten und wichtigſten Fällen, und ſchwört nur bei dem Herrn über Tod und Leben [39], weil der höchſte Fluch der Tod, der höchſte Wunſch das Leben iſt — das Leben, verſteht ſich, als Inbegriff der Güter, ohne welche, je nach dem Standpunkt, dem Bildungsgrade des Menſchen, das Leben keinen Sinn und Werth für ihn hat. Eben deßwegen, weil der Menſch im Eide die Wahrheit ſeiner Ausſage mit ſeinem Blute beſiegelt, mit der Wahrheit ſeiner Selbſtliebe identificirt, weil er zu dem äußerſten und letzten, nicht mehr zu bezweifelnden Beſtätigungsmittel ſeines Worts, zum nicht mehr Seinwollen, nicht mehr Seinkönnen ſeine Zuflucht nimmt, iſt auch der Meineidige mit vollem Recht

abſolut rechtlos, der Gegenſtand des tiefſten Abſcheus, der gräßlichſten Verwünſchungen, denn er hat ſich ſelbſt verwünſcht, ſich ſelbſt vernichtet. Bei Homer (Il. 3, 279. 19, 259) wird nur der Meineidige auch noch nach dem Tode beſtraft, d. h. der Fluch des Meineids erſtreckt ſich auch noch auf den Todten, läßt ihm ſelbſt im Grabe keine Ruhe. Der Abſcheu, der Haß gegen den Meineidigen iſt ſo groß, ſo mächtig, daß ſeine Beſtrafung eine moraliſche, d. h. pſycho- oder vielmehr pathologiſche, leidenſchaftliche Nothwendigkeit iſt. Trifft daher den Meineidigen keine Strafe, kein Unglück, verwirklicht ſich die gegen ihn ausgeſprochene Verwünſchung nicht in dieſem Leben; ſo macht die Nothwendigkeit der Leidenſchaft, die ſich um logiſche Conſequenz und Nothwendigkeit nicht kümmert, eine Ausnahme von der Regel, der die geiſt- und leibloſen Schatten der Unterwelt unterworfen ſind, überliefert den Todten der Folter der Erinyen d. h. der Flüche, des Abſcheus wider den Meineidigen. In Aeſchylos Eumeniden heißen die Erinyen ausdrücklich: Flüche, ἀραί. „Wir ſind, ſagen ſie ſelbſt, der dunklen Nacht Kinder, Flüche aber heißen wir in den unterirdiſchen Wohnungen.“ Und bei Homer (Il. 21, 412) ſtehen „die Erinyen der Mutter“ für Flüche. [40]

17.

Der „providentielle“ Fluch.

Je weniger materielle Mittel dem Menſchen gegen den Meineid zu Gebote ſtehen, mit deſto größerer Heiligkeit umgibt er den Eid. Heilig iſt aber das, was nur, urſprünglich oder zunächſt wenigſtens, unter dem Schutze der Religion ſteht, d. h. was nur der heilige, fromme Wunſch ſeiner Unverletzlichkeit, folglich nur

der auf ſeine Verletzung geſetzte Fluch ſchirmt. Wenn aber auch Etwas an ſich im Bereich des Zwangrechts der menſchlichen Hände, im Bereich der Oberaufſicht der menſchlichen Augen, alſo ein Gegenſtand des peinlichen Rechts iſt; ſo iſt es doch keineswegs immer im Schutze dieſer materiellen Mächte, und wenn auch, ſo iſt doch dieſer Schutz nicht immer hinreichend — er wird zu nichte vor ſtärkeren materiellen Mächten — am wenigſten hinreichend für das menſchliche Gemüth, das ſtets von bangen Vorſtellungen möglicher Verluſte und Verletzungen beunruhigt wird. Alles, was ſeinem Herzen theuer und folglich heilig iſt, alſo auch Andern heilig ſein ſoll, zieht daher der Menſch in das Gebiet der Religion, d. i. in den magiſchen Wirkungskreis ſeiner Wünſche und Flüche, ſelbſt wenn er zugleich es durch bürgerliche Strafen ſich ſichern ſollte. Die bürgerlichen Strafen hinken; ſie können den Verbrecher nicht eher hangen, als bis ſie ihn fangen, und ſie fangen ihn nicht immer; aber die religiöſen Strafen, die Flüche und Verwünſchungen laufen dem Thäter nicht nur voraus, inſofern ſie drohen und ſchrecken, was auch die bürgerlichen Strafen thun; ſie folgen ihm unmittelbar auf dem Fuße nach, verfolgen ihn überall hin, kennen keine Schranken und Hinderniſſe, die ihrer Wirkſamkeit im Wege ſtänden. So gut die Wünſche der Liebe, an keine Schranke des materiellen Menſchen gebunden, den Geliebten überall hin begleiten als himmliſche Schutzgeiſter; ſo gut ſetzen auch die Flüche als böſe Geiſter, als Rachegötter dem Verruchten unaufhaltſam über Stock und Stein, Berg und Thal nach, bis ſie ihn endlich zu Tode gehetzt haben.

Wenn nun aber ſchon die gemeinen, wägbaren Verbrechen der Rache der Erinyen übergeben werden — die Erinyen verfolgen nicht nur den Meineid und zwar dieſen, wie eben geſagt, auch noch nach dem Tode, ſondern jeden Mord, jeden Frevel über-

upt — um wie viel mehr das unponderable, ungreifbare Ver-
echen des Meineids, um wie viel mehr überhaupt jede Ver-
ßung, gegen welche dem Verletzten kein anderes Recht, als der
ligiöse, heilige Wunsch seiner Unverletzlichkeit, keine andere
trafgewalt als der Fluch schirmend zur Seite steht! Solche
erletzungen sind die Verletzungen der Gastfreundschaft, die Miß-
andlungen der Fremdlinge, der Schutzflehenden, der Nothleiden-
en, der Unglücklichen, der Hülfsbedürftigen überhaupt. „Ihr
ermüthigen Troer, ruft unwillig bei Homer Menelaos aus, die
r, ohne zu scheuen den schwertreffenden Zorn des donnernden
eus, des Gastlichen oder Gastrechtschützers, der aber euch dafür
ch eure stolze Stadt vernichten wird, meine jugendliche Gemah-
in sammt vielen Schätzen mir über das Meer entführt habt, nach-
em ihr bei ihr die gastfreundlichste Aufnahme gefunden.“ (Z. 13,
20.) „Scheue doch Bester die Götter, fleht Odysseus zum
yklop, wir nahen dir jetzo in Demuth. Aber den Nahenden (Hül-
flehenden) ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer, der gastfreund-
ch den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.“ (O. 9, 269.)
Zeus gehören ja alle Fremdlinge und Darbende an.“ (O. 6,
07.) „Warum verachtest du die S.imme der Leidenden (Flehen-
en), deren ja doch Zeus wahrnimmt!“ (O. 16, 422.) Der
gyptische König wehrt in der erdichteten Erzählung des Odysseus
ine Ermordung ab aus Furcht vor dem Zorn Kronions, wel-
er „der Fremdlinge Hort, am eifrigsten rächt die Gewaltthat.“
O. 14, 283.) Auch die Armen, die Bettler haben Götter und
rinyen, sagt Odysseus in Bettlergestalt (O. 17, 475), aber wer
iese Götter und Erinyen sind, offenbart sich sogleich in dem Fluche
es nächsten Verses: „Treffe des Todes Geschick den Antinous
or der Vermählung!“ Diesen Fluch spricht aber der gekränkte
ettler nicht für sich allein, nicht in seinem eigenen Namen und

Intereſſe, ſondern im Sinne jedes menſchlich Fühlenden aus. Selbſt die übermüthigen Freier, in deren Geſellſchaft Odyſſeus von Antinoos mißhandelt worden war und dieſen Fluch ausgeſtoßen hatte, waren ſo betroffen von dem Benehmen des Antinoos, daß ſie unwillig ausriefen: „Uebel, Antinoos, warfſt du den unglückſeligen Fremdling. Raſender, wenn er nun gar ein Unſterblicher wäre des Himmels.“ (O. 17, 483.)

Jeder Todte iſt ein Memento mori für den Lebenden; jeder Elende ein Bild, eine Perſonification des allgemeinen menſchlichen Elends. Quemcunque miserum videris, hominem scias, ſagt Ennius bei Cicero; „Keinem wirf ſein Unglück vor, denn allgemein iſt das Schickſal, κοινὴ γὰρ ἡ τύχη, und unbekannt die Zukunft.“ Iſokrates an Demonikos. (Opusc. Graec. vet. Orellius N. 43.) Jeder Unglückliche, der vielleicht einſt auch ein Glücklicher war, vergegenwärtigt dem Glücklichen ſein eignes mögliches Unglück. „Bedenke, ſagt Odyſſeus zur übermüthigen Magd Melantho, wenn dir ſelber o Weib einſt gänzlich verſchwände jener prangende Sinn (Pracht, Glanz, Schönheit), der jetzt von den Mägden dich ausſchmückt.“ O. 19, 81. Als Dianeira in Sophokles Trachinierinnen die gefangenen Weiber herbeiführen ſieht, „dieſe Armen, die ohne Heerd im fremden Lande vaterlos Umirrenden, die doch gewiß als edle Töchter ſonſt gelebt, nun aber leben werden in dem Sklavendienſt“, ruft ſie aus: „Zeus Allbehüter! möcht' ich nimmer ſehn, daß du alſo auf meine Kinder ſtürmeſt irgend wann. O laß mich nicht mehr leben, willſt du einſt es thun.“ (Stäger.) Wer einen Unglücklichen verachtet, verachtet alle Unglückliche, denn was er dieſem, thut er ebenſo ungeſcheut jedem Andern — multis minatur, qui uni facit injuriam (Publii Syri Mimi 220. Kremsier.) — verachtet das menſchliche Schickſal ſelbſt, das doch auch ihn ſelbſt treffen kann. Nur

er von der Ate und Hybris so verblendet ist, daß er sich über jeen Unglücksfall erhaben wähnt, in dem Unglücklichen daher nicht as gemeinsame Blut und Loos erkennt, kann unbarmherzig d. h. mmenschlich gegen denselben sein. „Lieb ja ist, wie ein Bruder, in Gast und nahender Fremdling — der Fremdling ist aber in en Augen des Alterthums, weil verlassen von allen heimischen Schutzmächten, vor Allen ein Unglücklicher — jedem Mann, der m Herzen auch nur ein weniges fühlet" (O. 8, 546) oder: auch ur ein wenig Verstand d. h. richtigen, gesunden Sinn hat. Ja ohl! Jeder Mann von auch nur einigem Gefühl oder Verstand mpfindet fremdes Unglück als mögliches eignes, glaubt aber auch, daß er das Gute, das er dem Andern thut, sich selbst für den Fall des eignen Unglücks thut, merkantilisch egoistisch gefaßt und ausgedrückt, gleichsam nur auf Zinsen ausgibt, wie es in der Bibel heißt: „wer dem Armen gibt, leiht Jehovah." „Liebet den Fremdling, heißt es bei Moses, denn ihr seid Fremdlinge gewesen in Aegypten" (5. Mos. 10, 19) und könnt es vielleicht einst wieder werden. Eine Folgerung, die hier nicht ausgesprochen ist, aber von einem Griechen: *ξένους ξένιζε, καὶ σὺ γὰρ ξένος γ' ἔσῃ* (bei Clericus Comment. in Mos. Exod. 22, 21). Und der eben angeführte Publius Syrus sagt: wer gegen einen Unglücklichen barmherzig ist, denkt an sich selbst. Homo qui in homine calamitoso est misericors, meminit sui. (Kremsier. N. 161.) Mögen immerhin die modernen Sittlichkeitsphraseologen über solche Aeußerungen als egoistische oder vielmehr offenherzige hochmüthig ihre Nase rümpfen! Was nicht im Egoismus des Menschen wurzelt, hat keine Wurzel, keinen Grund und Boden. Man fühlt nur wirklich, was man selbst erfahren oder als eine mögliche Erfahrung sich vorstellt. Gefühle, die nicht aus der eignen Experimentalphysik stammen, sind hohle Phrasen. „Bedrückt nicht,

heißt es 2. Moſes 23, 9, den Fremdling, denn ihr wißt, denn die Seele, das Herz נפש des Fremdlings (d. h. ihr wißt, wie es ihm zu Muthe, ums Herz iſt), denn Fremdlinge wart ihr im Lande Aegypten." „Wohl gedenke ich, ſagt daher Theſeus im Oedipus auf Kolonos, daß ich einſt erzogen ward, wie du als Fremdling, daß ich in der Fremde litt. So würd' ich keinen Fremden, der, wie eben du, ſich naht, mich weigern, ihn zu retten aus der Noth. Ich weiß, daß ich ein Menſch bin (ξυνοιδ' ἀνὴρ ὤν, Schol. ὅτι ἄνθρωπος) und daß von der Zeit bis morgen nichts gewiſſer mir gehört als dir." (562—68.) Und Ariſtoteles ſagt: „man muß überhaupt annehmen, daß man nur das, wovor man ſich ſelbſt fürchtet, an Andern, wenn es ihnen widerfährt, bemitleidet." (Rhet. 2, 8.) Das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt, wie gleichfalls die Alten ſagten, Unglück nur durch Unglück, ſei's nun in der Erinnerung oder in der Furcht. „Fremd nicht blieb ich dem Kummer und lernt' Unglücklichen beiſtehn." Non ignara mali miseris succurrere disco. (Virgilii Aen. 1, 634.) Das Gleichheitsgefühl, das auf der bloßen Vorſtellung beruht, daß der Andre Menſch wie ich, iſt ein viel zu unbeſtimmtes, als daß es den Bund der Gaſtfreundſchaft ſtiften könnte; nur das auf gleiche Unglücksfähigkeit geſtützte Gleichheitsgefühl iſt die Quelle thätigen Mitgefühls. An ſeinen eignen alten Vater erinnert der greiſe Priamos den Achilleus, um ihn mitleidig zu ſtimmen. Dein Vater falle dir ein, indem ich vor dir daſtehe: er ſei der Mittler, der Verſöhner zwiſchen dir und mir; in deinem Gefühl für ihn habe auch Gefühl für mich. „Erbarme dich meiner, denkend des eigenen Vaters." (Z. 24, 503.) Nur dieſem Gedanken, dieſer anthropopathiſchen Ideenaſſociation, die bei fremdem Elend an das eigene denkt, unterlag Achilleus harter, ſtolzer Sinn.

Es erhellt aus dem Bisherigen, daß die Furcht vor dem rächenden Zorn des Schutzgottes der Fremdlinge und Hülfsbedürftigen nichts andres ist als die Furcht vor dem menschlichen Schicksal, die Furcht vor eignem möglichen Unglück — eine Möglichkeit, die aber der Fluch des über seine Mißhandlung empörten Unglücklichen in eine Sache unausbleiblicher Nothwendigkeit verwandelt; denn weil er nicht an dem Rechte dieser Empörung zweifelt, kann er auch nicht an ihrem Erfolge zweifeln. Und der Erfolg kann auch in der That nicht fehlen, denn es ist kein vereinzelter und verlassener Fluch; es ist ein Fluch, den Jeder mitflucht, der in seinem und der Seinigen Interesse die Unverletzlichkeit des Unglücklichen wünscht, ein allgemeiner Fluch, ein Fluch der Menschheit selbst. So wurde in Athen ein öffentlicher Fluch über den ausgesprochen, der einem Verirrten nicht den Weg zeigte. (Cic. de offic. 3, 13.) Ein Gefühl, hier ein Rachegefühl, das — oft mit reißender Schnelligkeit — sich fortpflanzt, in Andern unwillkürlich dasselbe Gefühl erregt, zu diesem Gefühle entsprechenden Thaten sie vereint und begeistert — wer leistet solcher vereinter Gefühls- und Thatkraft Widerstand? — ein solches sympathetisches Gefühl ist und heißt ein Gott, hier ein Rache- oder Strafgott.

Nicht durch die Scheu oder Ehrfurcht vor den Göttern (O. 9, 269) ist daher ursprünglich und an sich der Fremdling αἰδοῖος, verehrungs- oder scheuwürdig (271), nicht durch den Zeus als solchen der Schutzflehende heilig und unverletzlich (ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἄγνοί Paus. 7, 25, 1); denn für die Götter selbst ist ja der Unglückliche ein Gegenstand desselben Gefühls, wie für die Menschen. „Ehrenwerth (ehrwürdig, αἰδοῖος) ja scheinet der Mann auch unsterblichen Göttern, welcher um Schutz annaht, ein Irrender." (O. 5, 447.) Zeus hat gewiß lange zuvor existirt, geblitzt und gedonnert, geregnet und gehagelt, ehe er den Titel des

Hikesios und Xenios, des Gastfreundlichen bekam. So lange wenigstens die Skiron, Prokrustes und Sinnis in Griechenland hausten, so lange das Wort Fremder einen Feind bedeutete, so lange konnte auch Zeus nicht Xenios sein. Wie hätte solche Barbarei unter seiner Herrschaft bestehen können? Erst Theseus — oder schon Herakles, aber was kümmerte, wenn wir anders die Zuthaten der spätern Mythologie schon dem alten Herakles zuschreiben dürfen, die griechischen Fremdenschinder das Schicksal des libyschen Antäos oder ägyptischen Busiris? — heiligte das Gast- und Fremdenrecht, indem er mit der Bestrafung dieser Barbaren ein abschreckendes Beispiel aufstellte. Erst in ihm bekamen die wehrlosen Privatflüche, welche die unglücklichen Wanderer gegen den Fichtenbeuger und Consorten ausgestoßen haben mögen, öffentliche Macht und Bedeutung, so daß man jetzt erst sagen konnte: es gibt einen Zeus Xenios, einen Hort und Rächer der Fremdlinge. Erst in ihm verkörperte sich die griechische Humanität in einer siegreichen Heroengestalt. Theseus, der Ueberwinder der Skiron und Sinnis, war es ja, der überhaupt „den Unterdrückten gerne Schutz und Hülfe geleistet und deren Bitten freundlich angehört." (Plut. Theseus 36.)

Der Grund der Heiligkeit des Gast- und Schutzrechts ist ja nur die Humanität, insbesondere das menschliche Mitgefühl, dem in Athen, der Stadt des Theseus, der Residenz und Hauptstadt der griechischen Bildung und Humanität, bezeichnender Weise ein eigner Altar errichtet war. Zeus selbst ist nur aus Mitleid ein Schützer und Rächer der Hülfsbedürftigen. Der Fremde als verlassen von Freunden und Verwandten, sagt Plato in den Gesetzen (5, 2), ist um so bemitleidswürdiger für Götter und Menschen, ἐλεεινότερος ἀνθρώποις καὶ θεοῖς. „Jeder, sagt Aeschylos in den Schutzflehenden (487), hegt Zuneigung zu den Schwächeren."

Das heißt: die Macht der Ohnmacht ist die Ohnmacht selbst, das Glück des Unglücklichen das Unglück selbst, der Schutz des Schutzlosen die Schutz- und Hülflosigkeit. Nur die bestialische Rohheit, die wir übrigens nicht erst im Zeitalter des Prokrustes zu suchen brauchen, der wir auch noch in unsern civilisirten Staaten oft genug begegnen können, bedient sich der Waffen gegen den Wehrlosen, der Stärke gegen den Schwachen. Aber wer nur einiges, nicht einmal Mit-, sondern nur Ehr- und Selbstgefühl hat, der streckt unwillkürlich die Waffen vor der Wehrlosigkeit, oder behält sie nur in der Hand, um dem Barbaren, der sich an ihr vergreift, den blutigen Beweis zu geben, daß nicht im Olymp oder Himmel, sondern im menschlichen Herzen und Arm der Hort und Rächer der Schutzbedürftigen wohnt.

Die Macht der Ohnmacht ist aber nicht allein die stille des unwillkürlichen Eindruckes, sondern auch die Macht der Bitte, welche die Götter zu Menschen — „lenksam sind selber die Götter", *στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί* (Ɔ. 9, 497) — die Menschen zu Göttern macht, denn ein Gott ist wesentlich ein erbittliches, Bitten gewährendes Wesen. Erfülle mir diese Bitte, heißt: sei mein Gott! wenn auch nur ein momentaner Gott, ein Gott in diesem Falle, dieser Noth. Verschmäht es aber der Mensch, selbst ein Gott zu sein, einen Act der göttlichen Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit auszuüben, so wird mit Recht die verschmähte Bitte zum Rachegebet, zum Fluche; denn auch des Fluches charakteristisches und ursprüngliches Wesen ist, daß er die einzige Macht der Ohnmacht, die einzige Hülfe des Hülflosen, die Nothwehr des Wehrlosen — *ὁ δὲ βοηλάτης βοηθεῖν ἑαυτῷ μὴ δυνάμενος στὰς ἐπί τινος ὄρους κατηρᾶτο* (Apollod. 2, 5. S. 11. § 10 ed. Heyne) — aber eben deßwegen eine religiöse, heilige, göttliche Macht ist.

Wie Zeus die Fremdlinge beſchützt, ſo „hat auch Jehovah die Fremdlinge lieb“ (5. Moſ. 10, 18), wie Zeus, iſt überhaupt Jehovah „der Herr ein Rächer (Richter). Er hilft dem Armen und ſiehet keine Perſon an und erhöret das Gebet des Beleidigten. Er verachtet des Waiſen Gebet nicht, noch die Wittwe, wenn ſie klagt. [41] Das Gebet des Elenden (Verachteten) dringt durch die Wolken, und läßt nicht ab, bis es hinzukomme und höret nicht auf, bis der Höchſte darein ſehe.“ (Sirach 35, 12—22.) „Wende deine Augen nicht vom Dürftigen, auf daß er nicht über dich klage. Denn der ihn gemacht hat, erhöret ſein Gebet, wenn er mit traurigem Herzen über dich klagt.“ (Sir. 4, 4.) Was ſind denn aber das für Gebete, für Klagen, die der verachtete Dürftige zum Herrn emporſendet? Er bittet den Herrn, daß er dem hochmüthigen Reichen das Böſe anthue, was er, der Bitter, demſelben wegen ſeiner Härte anwünſcht; ſeine Gebete ſind Flüche. Es heißt daher im griechiſchen Text nicht wie in der lutheriſchen Ueberſetzung, daß er nicht über dich klage, ſondern, daß er dich nicht verfluche, καταράσασθαί σε, und im nächſtfolgenden Verſe: „denn, wenn er dich verflucht in der Bitterkeit ſeiner Seele (καταρωμένου γάρ σε ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ), ſo wird ſein Schöpfer ſeine Bitte erhören,“ ſo daß hier δέησις, Bitte, wie übrigens auch ſchon H. Grotius zu dieſer Stelle bemerkt, ſo viel bedeutet als Fluch, Verwünſchung, imprecatio. „Ihr ſollt keine Wittwen und Waiſen beleidigen. Wirſt du ſie beleidigen, ſo werden ſie zu mir ſchreien, und ich werde ihr Schreien erhören; ſo wird mein Zorn ergrimmen, daß ich euch mit dem Schwert tödte, und eure Weiber Wittwen und eure Kinder Waiſen werden.“ (2. Moſ. 22, 22.) Die gedrückten Waiſen und Wittwen ſchreien um Hülfe, oder, was in unzähligen Fällen eins iſt, um Rache — ſo bedeutet das griechiſche Wort τιμωρία Hülfe und Rache —; ſie wünſchen, ſie

drohen, ſie fluchen nach dem Geſetze: Auge um Auge, den Andern ihr eignes Loos. Und der Geſetzgeber, der über den Parteien ſteht, der das Ganze im Auge hat, nicht nur die Wünſche der Reichen und Mächtigen, macht dieſe Flüche der Wittwen und Waiſen, der Hülfsbedürftigen überhaupt zu ſeinen eignen: „verflucht ſei, wer das Recht des Fremdlings, der Waiſen und der Wittwen beugt.“ (5. Moſ. 27, 19.) Wie dieſe Stelle beweiſt, hatten in der alten Welt die Flüche ſelbſt legislative Kraft und Bedeutung. So ſpricht auch Plato in ſeinen Geſetzen (9, 11) von dem Fluch des Geſetzes, ἡ τοῦ νόμου ἀρά, in ſeinem Kritias c. 11 von einem den Geſetzen auf der Inſel Atlantis beigefügten Eid, welcher ſchwere Verwünſchungen gegen die Ungehorſamen ausſprach.

Es bezieht ſich aber der Fluch des Geſetzes keineswegs nur auf die Bedrückungen der Fremdlinge, Wittwen und Waiſen, oder nur auf die Vergehungen, welche ſich dem Auge und Arm der weltlichen Macht entziehen, wenn gleich dieſe ihrer Natur nach die hauptſächlichſten, ſeinem Zweck und Weſen entſprechendſten Gegenſtände des Fluchs ſind; er umfaßt das ganze Geſetz. „Verflucht ſei, wer nicht alle Worte dieſes Geſetzes erfüllt.“ (5. Moſ. 27, 26.) Es ſteht daher der Fluch auch auf Vergehen, worauf eine peinliche Strafe ſteht. So heißt es ebendaſelbſt (V. 16): „verflucht ſei, wer ſeinem Vater oder Mutter flucht,“ aber 2. Moſ. 21, 7 heißt es: „wer Vater oder Mutter flucht, der ſoll des Todes ſterben.“ So heißt es hier auch V. 21: „verflucht ſei, wer irgend bei einem Viehe liegt,“ aber 3. Moſ. 20, 15 heißt es: „wenn Jemand beim Vieh liegt, der ſoll des Todes ſterben.“ Und die zahlloſen Flüche des nächſten Kapitels erſtrecken ſich auf das ganze Geſetz.

Ebenſo iſt Zeus keineswegs nur Horkios, Schützer des Eids

gegen die Meineidigen, nur Hikeſios, nur Xenios, der von Haus und Heerd, Verwandtſchaft und Genoſſenſchaft Verlaſſenen, er iſt ſelbſt wieder Beſchützer dieſer großen Schutzmächte; es gibt auch einen Zeus Homognios, Patroos, Phratrios, Epheſtios, Herkeios, ſelbſt auch einen Zeus Kteſios, einen Beſchützer des Vermögens, der Schätze des Hauſes, alſo einen Schutzgott ſelbſt der Dinge, die zu ihrer Sicherheit unter Riegel und Siegel gebracht ſind, gleichwohl aber trotz aller menſchlichen Vorſichtsmaßregeln und peinlichen Umzäunungen nie ſo geſichert werden können, daß die Möglichkeit und folglich Beſorgniß ihres Verluſtes ausgeſchloſſen wäre. Zum Schutze oder zur Wache φυλακῆς χάριν, wie der Scholiaſt zu Platons Euthydemus (ed. Tauchn. p. 297) bemerkt, wurde Zeus Herkeios in den Häuſern aufgeſtellt. Heſychius nennt ihn daher ἀσφάλιος, Sicherer. Aber Zeus iſt nicht nur als Herkeios oder Kteſios Asphalios; es gibt auch noch Güter ganz anderer Art, die ſeines Schutzes bedürfen. Ein ſolches Gut iſt z. B. die Freundſchaft; auch ſie iſt der Zerſtörung und Entwendung ausgeſetzt. Aber Freunde wünſchen und hoffen, ewig Freunde zu ſein. Zeus Philios iſt dieſe Hoffnung, dieſer Wunſch treuer, dauernder, glücklicher Freundſchaft.

Sache der Religion iſt, was Sache des Wunſches; was aber der Menſch wünſcht, das wünſcht er ſich zugleich im höchſten Grade, im Superlativ. Das „höchſte Weſen“ iſt nichts anderes als der perſonificirte Hang des Menſchen zur Steigerung ſeiner Wünſche auf den höchſten Grad. Die Götter ſind die Superlative der menſchlichen Wünſche. Läufer, Fauſt-, Ringkämpfer, Wagenrenner zu ſein und zwar im höchſten Grade, Sieger, Erſter zu ſein in dieſen und ähnlichen Leibeskünſten, war der höchſte Ruhm und Wunſch des Griechen, „denn kein größerer Ruhm iſt, ſagt ſchon Homer, dem Sterblichen, weil er noch athmet, als den

der Füße Gewalt und ſeiner Händ' ihm erſtrebet." (O. 8, 147.) Aber eben deßwegen war auch die Leibeskunſt eine Sache der Religion, oder, was eins iſt, der Götter, gab es auch θεοὶ ἀγώνιοι, Götter oder Vorſteher der Wettkämpfe, τῶν ἀγώνων προεστῶτες (Hesych.). Zeus ſelbſt, das höchſte Weſen der Griechen, iſt Agonios. Aber der Wunſch, der eine Sache zur Sache der Religion macht, heiligt, hätte kein Herz, keine Energie, kein Feuer, wenn er ſie nicht zugleich zur Sache des Fluchs für den Frevler an ihr machte. Der Fluch iſt die Galle, das Noli tangere, die Bruſt- und Schutzwehr des Wunſches. Wenn einer, ſagt Plato in den Geſetzen (9, 17), einen Sohn ſeine Eltern mißhandeln ſieht und jenem nicht abwehrt, ſo verfalle er dem Fluch des Zeus Homognios und Patroos, d. h. des Schutzgottes der Väter und Geſchlechtsverwandten. Dieſer Fluch, dieſe ἀρά iſt aber, wenn gleich nicht ausgeſprochen, in jeder Eigenſchaft, jedem Gegenſtand enthalten, der zur Eigenſchaft Gottes oder zur Sache der Religion gemacht wird. Die Kämpfer bei den olympiſchen Spielen mußten nach Pauſanias (5, 24, 2) vor einer Bildſäule des Zeus, der aber hier nicht Agonios, ſondern Horkios, Eidſchwurgott hieß, über den Opferſtücken eines Bocks ſchwören, daß ſie die Vorbedingungen dieſer Spiele bereits erfüllt hätten, und ſich nichts Unrechtes, Verbotenes während derſelben zu ſchulden würden kommen laſſen. Auch hier ſteht nichts von Flüchen. Aber wenn Pauſanias bemerkt, daß dieſe Bildſäule vor allem geeignet war, Schrecken einzuflößen, indem dieſer Horkios in jeder Hand einen Blitzſtrahl hielt, daß überdieß vor den Füßen derſelben auf einem ehernen Täfelchen Verſe ſtanden, die den Meineidigen Furcht beibringen ſollten, ſo iſt es doch offenbar, daß auch die Athleten ihre Erinyen hatten.

Fluchen und Segnen, Wünſchen und Verwünſchen iſt das

Einzige, was die Religion, was die Götter thun und vermögen. Wer das nicht einſieht, an dem iſt nicht nur Hopfen und Malz, ſondern auch Moſe und die Propheten verloren. Denn womit beſchließt Moſes ſein Werk? mit Segnen und Fluchen. Und worin beſteht zuletzt die ganze Thätigkeit der Propheten? in der Androhung überſchwänglicher Uebel und der Verheißung überſchwänglicher Güter. Ja! Himmel und Hölle, gleichgültig ob ſie außer oder auf die Erde verſetzt werden, ſind die Worte, die den letzten Sinn und Willen der Religion offenbaren, die Worte, durch welche die Götter ihre Zaubermacht, ihre Herrſchaft über die Menſchen ausüben. Aber der Himmel iſt nur die Anwünſchung, die Verheißung aller möglichen Güter für die Gläubigen und Gehorſamen, die Hölle nur die Verdammung, die Verfluchung der Ungläubigen und Ungehorſamen zu allen möglichen Uebeln. Nehmt den Göttern die Verheißung des Himmels, beſtehe dieſer Himmel auch nur, wie bei den alten Hebräern, in voller Geſundheit, vollen Ställen, vollen Keltern, und die Furcht vor der Hölle, beſtehe dieſe auch nur in furchtbaren Krankheiten, in Unfruchtbarkeit der Weiber, des Viehs, des Bodens — und ihr nehmt den Göttern alle Kraft, alle Macht, zum deutlichen Beweis, daß die Macht der Götter nur die Macht des Glückſeligkeitstriebes iſt, der zwar auch, wie männiglich bekannt, „längſt von der Philoſophie widerlegt iſt;“ aber nichts deſtoweniger nach wie vor der König der Könige, der Regent der Welt, der Herr über Götter und Menſchen iſt und bleibt.

18.
Das menſchliche Schickſal.

Die oberflächliche Religionsanſicht behauptet, daß von den Göttern das Schickſal der Menſchen abhänge. Obgleich auch im Homer dem Worte: Gott nach ſich dieſe Anſicht ausgeſprochen findet, ſo thut doch Zeus ſelbſt hier eine Aeußerung, welche wenigſtens an der Unbeſchränktheit und Allgemeingültigkeit dieſer Anſicht hätte irre machen können. Zeus ſagt nämlich bekanntlich: „Wunder wie ſehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! Nur (nur ſteht übrigens nicht im Griechiſchen) von uns ſei Böſes, vermeinen ſie; aber ſie ſelber ſchaffen durch Unverſtand auch gegen Geſchick ſich das Elend!“ (O. 1, 32.) Wahrlich ein höchſt bedeutungsvoller, überraſchender Ausſpruch, wenn er gleich, wie das Beiſpiel mit dem Aegiſthos beweiſt, eine viel zu beſchränkte Bedeutung hat. Zeus hätte viel weiter gehen und ſagen können: allerdings ſind wir Götter ein höchſt launenhaftes, ehrgeiziges, eifer- und rachſüchtiges Geſchlecht, aber doch kommen die meiſten Uebel, welche die Götter über die Menſchen verhängen, zuletzt und im Grunde nicht von uns, ſondern von den Menſchen ſelbſt. Laſſen ſie uns denn auch nur einen Augenblick in Ruhe? beſtürmen ſie uns nicht unabläſſig mit ihren unterthänigſt gebieteriſchen Bitten, bis wir ihren Willen thun? War denn der unnennbare Jammer, worüber mir die achäiſchen Fürſten ſo bittre Vorwürfe machten, mein und nicht vielmehr Achilleus Wille? Hat er mir nicht die Ohren vollgeheult, nicht ſeine Mutter über den Hals geſchickt, bis ich ihm, ſogar auf Koſten meines ehelichen Friedens, Genugthuung verſprach, und wie konnte ich ſie ihm anders verſchaffen, als auf dieſe jammervolle Weiſe? War es denn wirklich der Zorn meines geliebten Sohnes Apollon, der

über die Maulthiere und Hunde der Achäer und endlich über sie selbst die Pest verhängte? War es nicht der Zorn des Priesters Chryses, der aus dem Köcher meines Sohnes den tödtlichen Pfeil durch seine Bitten hervorlockte? Hat er nicht ausdrücklich gebeten: „mögen die Danaer meine Thränen mit deinen Geschossen büßen, „τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν (Z. 1, 42)? Und ist es nicht eben dieses „herbe Geschoß", βέλος ἐχεπευκές (V. 51), womit er die Danaer hinstreckt? Zwar behaupten die Menschen, um sich zu bethören: mein himmlischer Sohn sei in seinem Priester beleidigt worden; der Priester habe nicht sich, sondern nur seinen Gott rächen wollen. Die Thoren! sie sehen nicht ein, daß Gott nur ein Zauberwort ist, hinter welches der Priester sein eigenes Wesen verbirgt, um es in den Augen des vom Schein beherrschten Haufens zu einem selbst göttlichen, unverletzlichen Wesen zu machen. Hatte denn der Priester nicht ein persönliches Interesse? War die Chryseis, die er vom Agamemnon zurückverlangte, die Geliebte oder Tochter meines göttlichen Sohns? Hat er nicht also seine Sache zur Sache Gottes, seinen Zorn zum Zorne Gottes gemacht? [43] Wie können daher die selbstsüchtigen Menschen uns Göttern die Uebel schuld geben, die sie sich selbst gegenseitig aus Rache zufügen? Was sie uns höchstens vorwerfen können, ist unsere Güte, mit der wir thun, was sie wollen; aber wären wir ihre Götter, wenn wir ihre Bitten nicht erfüllten, ihre Beleidigungen nicht rächten?

Zeus hat vollkommen Recht. Auf Chryses Fluch kommt die Pest, auf seinen Segen verschwindet sie. Das Wohl und Wehe, das Schicksal des Menschen hängt vom Priester, hängt von einem Wesen seines Gleichen überhaupt ab. Das Schicksal über dem Menschen ist das Schicksal im Menschen; die Nothwendigkeit,

welcher er unterworfen, iſt eine Gefühlsnothwendigkeit, keine kalte, ſondern blutheiße Nothwendigkeit, vor Allem jene Nothwendigkeit, die mit der Wirkung die Gegenwirkung, mit dem Angriff die Nothwehr, mit der Beleidigung den Zorn der Empörung, mit der Blutſchuld die Blutrache unzertrennlich verknüpft. Die Nerven dieſer Nothwendigkeit ſind die Menſchen, die Muskeln derſelben die Götter, oder, wenn wir beide unter denſelben Namen bringen wollen, ſo ſind die Menſchen die Empfindungs-, die Götter die Bewegungsnerven dieſer Nothwendigkeit, welche das vom Menſchen Empfundene mit der Außenwelt vermitteln und vollſtrecken. Es iſt darum eins, ob ich bei einem Strafübel als Urſache nur die Götter — denn was ſie auch nicht im Namen, das thun ſie doch im Sinne der Menſchen — oder Gott und Menſch, oder nur den Menſchen allein nenne. Aber gleichwohl ſind doch die Fälle, wo der Menſch ausdrücklich als Urheber genannt wird, höchſt intereſſant. Alſo einige Beiſpiele.

Klytemneſtra hatte mit ihrem Buhlen Aegiſthos ihren von Troja heimgekehrten Gatten Agamemnon meuchlings ermordet. Aber die Nothwendigkeit unter dem Namen der Gerechtigkeit, die die Schuld einfordernde Dike verkündet, wie wir bereits ſahen, das Geſetz, daß mörderiſch vergoſſenes Blut wieder Blut erheiſcht (Aeschyl. Choeph. 396). Aber iſt dieſes Geſetz ein außer- und übermenſchliches, ein abſtractes Geſetz, ein bloßes Gedankengeſpenſt? Wohl ein Geſpenſt, aber das Geſpenſt des gemordeten Vaters, welches nicht zum Himmel, ſondern zum Sohne um Rache ſchreit, welches, wenn auch nicht mehr an ſich ſelbſt, doch in dem für den Vater empfindenden, im Vater lebenden Sohn noch mit Fleiſch und Blut zuſammenhängt. „O ihr Herrinnen der Unterwelt, ihr vielvermögenden Flüche der Todten, ſeht auf dieſe Schmach im Hauſe der Atriden", ruft Oreſtes aus und

ſteht den Schatten ſeines Vaters um Beiſtand an. (Ebend. V. 392, 480.) Und als die Mutter ihre Frevelthat mit dem Schickſal entſchuldigt, ſo entgegnet er ihr: „nun auch dieſen Tod bringt dir das Schickſal“ (875). Was aber das für ein Schickſal iſt, erklärt er ſelbſt, wenn er ſagt: „wie entfliehe ich des Vaters Flüchen, wenn ich dieſe That unterlaſſe?“ und dann mit den Worten ſchließt: „des Vaters Schickſal ſchickt dir dieſen Tod“ (889). Doch gehen wir aus dem Theater der Tragödie auf das Theater der Geſchichte, der Geſchichte des handelnden Glaubens — und Aberglaubens, werden die modernen hohlgläubigen Theiſten berichtigend hinzuſetzen. Aber die Anthropologie kümmert ſich nicht um dieſen Unterſchied, denn ſie ſteht nicht auf dem engherzigen Parteiſtandpunkt des Theismus, welcher den Monotheismus für Glauben, den Polytheismus für Aberglauben erklärt; ſie hat die Menſchheit im Ganzen und Großen vor Augen, wo der einzige, ausſchließliche, allein wahre Gott ſowohl der Zeit als dem Raume nach nur als ein Gott neben und unter vielen andern Göttern erſcheint, der intolerante Monotheismus ſich alſo friedlich und geſellig nur als eine beſondere Art des menſchheitlichen Polytheismus erweiſt; ſie weiß ebenſowohl aus der Geſchichte, als aus der täglichen Erfahrung, daß es keinen oberflächlichern, willkürlichern und ſelbſtſüchtigern Unterſchied gibt, als den zwiſchen Glauben und Aberglauben, daß faſt jede Secte, jede Nation, jede Zeit ihre Meinungen und Vorſtellungen für geſunden Glauben, die ebenſo berechtigten Meinungen und Vorſtellungen anderer Secten, Völker und Zeiten aber für thörichten Aberglauben erklärt, weiß daher auch, daß ſo Manches, was jetzt als heiliger Glaube von allen Höfen allergnädigſt protegirt und honorirt, von allen Akademieen und Univerſitäten allerunterthänigſt demonſtrirt und venerirt wird, in naher Zukunft ſchon

ρωθίων τὰ νήπια ὑπ' αὐτῶν ἐφθείρετο. Facius in ſeiner Ausgabe des Pauſanias bemerkt hiezu: non ab iis, sed ob illos Medeae pueros lapidatos interempti sunt; nicht von ihnen, ſondern ihretwegen ſeien die kleinen Kinder zu Grunde gerichtet worden. Es iſt aber gar nicht nöthig, hier von der gewöhnlichen Bedeutung der Präpoſition: ὑπὸ abzugehen; denn wenn man auch die Götter als die Vollſtrecker dieſer Todesſtrafe ſich denkt, ſo war doch der Zorn, das μήνιμα der ungerecht getödteten Medea-Kinder die Urſache des Götterzorns, ſo haben doch ſie, ja ſie ſelbſt nur, wenn auch nicht in eigener Perſon, ſondern in der Perſon der Götter ſich an den Korinthiern gerächt. Als Achilleus in ſeiner Mordwuth dem ſterbenden Hektor ſeine letzte Bitte, den Seinigen ſeinen Leichnam zurückzugeben, abgeſchlagen hatte, ſagte dieſer zu jenem: hüte dich oder ſtehe zu, daß ich dir nicht ein Zorn („Urſach, Gegenſtand des Zorns") der Götter werde, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι. Ι. 22, 358. [43] Die deutſchen Ueberſetzer: Voß, Minkwitz, Wiedaſch überſetzen: „daß nicht dir Götterzorn ich erwecke", „daß ich dir nicht den Zornfluch der Götter erwecke", „beſorg' ich werde der Ewigen Zorn dir erwecken", und Euſtathius und die Scholiaſten zu dieſer und der gleichlautenden Stelle in der Odyſſee 11, 73 erklären es ebenſo, es ſtehe ſtatt, daß dir nicht die Götter durch mich, d. h. meinetwegen, δι' ἐμέ zürnen. Richtig; aber gleichwohl iſt der wörtliche Ausdruck, daß ich dir nicht zum Zorn der Götter — freilich nicht zur μῆνις, ſondern zum μήνιμα, dem Concretum der μῆνις, des Zornes — werde, viel kräftiger, poetiſcher, leidenſchaftlicher, und eben deßwegen wahrer und genetiſcher; denn die urſprüngliche Wahrheit iſt nur die Leidenſchaft, nur die Sprache der Leidenſchaft die Sprache der Wahrheit. „Ich folg' abweſend, ſagt die racheglühende Dido zu dem treuloſen Aeneas, mit ſchwarzer Furienglut, und entſeelte

der kalte Tod mir die Glieder, ſchwebt, wo du weilſt, mein Schatten um dich; dann büße mir Unmenſch, dabis improbe poenas. Dann, dann hör' ich, wie froh! das Gerücht bei den Manen des Abgrunds." (Virg. Aen. 4, 384 nach Voß.) Und ſpäter, nachdem ſie die Götter um Erfüllung ihres mit dem letzten Seufzer und Blutstropfen — hanc vocem extremam cum sanguine fundo — bekräftigten Rachegebets wider Aeneas angefleht, macht ſie ihren perſönlichen Haß zum Haß der Völker und Elemente ſelbſt, hetzt ſie zu ewiger Feindſchaft die Tyrier wider die Römer auf, und verheißt noch einen ſpäten Rächer, aber nicht aus den Wolken, ſondern aus ihren eigenen Gebeinen. „Einſt aus unſerer Aſche ſoll auferſtehen ein Rächer." Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor. (Aen. 4, 625.)

Es war bekanntlich überhaupt der Glaube der Alten, daß die Schatten oder Seelen der Ermordeten, wenn ſie durch keine Verſöhnungsopfer beruhigt würden, auch noch nach dem Tode ihre Mörder verfolgten. *Συμπόνει πατρὶ, ξύγκαμν' ἀδελφῷ*, hilf dem Vater, theile die Arbeit mit ihm, kämpfe mit dem Bruder, ſagt daher Elektra bei Sophokles (V. 986) zu ihrer Schweſter, als ſie im Glauben, Oreſtes ſei todt, ſie zur Rache gegen Klytemneſtra und Aegiſthos auffordert. Pauſanias, erzählt Plutarch in ſeiner Schrift von der ſpäten Rache der Götter, hatte in ſeinem Uebermuth (oder Ueppigkeit, Ausgelaſſenheit, Geilheit, *ὕβρει*) Kleonike, eine freie Jungfrau von Byzanz zu ſich beſtellt, um die Nacht mit ihr zuzubringen, dann aber, als ſie zu ihm kam, aus Furcht und Verdacht getödtet. Oft erblickte er ſie nun im Schlafe, indem ſie zu ihm ſagte: „Komme heran zum Gericht, unheilvoll iſt Männern die Wolluſt"; und als das Phäsma, die Erſcheinung, das Geſpenſt ihm keine Ruhe ließ, ſegelte er zum Pſychopompeion, Todtenorakel oder Todtencitationsort (ſ. Nitzſch, Anm.

zur Odyſſ. 10, 492. S. 152) nach Heraklea und beſchwor oder citirte durch gewiſſe Verſöhnungsopfer die Seele des Mädchens. Sie erſchien und verkündete ihm, daß er in Sparta das Ende ſeiner Leiden finden würde. Er fand aber dort den Tod. Er erhielt, wie ſich Pauſanias ausdrückt, der dieſe Geſchichte, wie Plutarch ſelbſt im Kimon (K. 6), umſtändlicher erzählt, die gebührende Strafe von der „Kleonike und der Gottheit.“ „Wenn, ſagt ſpäter Plutarch in der eben angeführten Schrift von der ſpäten Rache der Götter, die Seelen der Verſtorbenen, ſo wie ſie den Leib verlaſſen, wie Nebel oder Rauch vergingen, wie hätten die Götter, z. B. Apollo ſo viele Verſöhnungsmittel (ἱλασμούς), ſo viele Belohnungen und Ehren für die Todten von den Menſchen verlangen können, ohne ſie zu täuſchen und betrügen? Nein! ein und derſelbe Grund ſpricht für die göttliche Vorſehung und die Dauer der menſchlichen Seele; beide ſtehen und fallen miteinander, denn nur, wenn die Seele noch nach dem Tode übrig bleibt, gebühren ihr Strafen und Belohnungen.“ Nein! die Todten ſind nicht todt, aber lebendig nur für die Lebendigen und in den Lebendigen; ſie verſchwinden nicht, wie Rauch und Nebel; ſie entſcheiden auch als Todte noch über das Schickſal der Lebendigen; ſie machen, leider! nur zu oft, ſelbſt noch die ſpäten Nachkommen zu willen- und vernunftloſen Werkzeugen ihres letzten Willens, treffen „Verfügungen, welche, um mit Portalis zu reden, subordonnent les intérêts du peuple vivant aux caprices du peuple mort et dans lesquelles par la volonté de la génération qui n'est plus, la génération qui est se trouve constamment sacrifiée à celle qui n'est point encore.“ (A. Feuerbach, Themis 1812. S. 31.)

Molione, Aktors Gemahlin, hatte Flüche auf die Eleer gelegt, wenn ſie ſich nicht von den Iſthmiſchen Spielen fern hielten, weil

die Korinther ihr die Bitte abgeſchlagen hatten, die Argier, bei denen Herakles, der Mörder ihrer Kinder, damals weilte, davon auszuſchließen. Und noch bis jetzt, erzählt Pauſanias (5, 2, 3), beobachten die Eleer dieſe Flüche der Molione. Der Läufer Oibotas, der erſte Achäer, der in Olympia geſiegt, hatte bei ſeinen Landsleuten keine Auszeichnung erhalten. Deßhalb that er den Fluch, daß nie mehr einem Achäer ein olympiſcher Sieg zu Theil würde, und ein Gott ließ es ſich angelegen ſein, die Flüche des Oibotas zu vollziehen. Als aber die Achäer vom delphiſchen Orakel den Grund erfahren hatten, warum ſie nie den olympiſchen Siegerkranz erhielten, ſo ließen ſie unter andern Ehrenbezeigungen dem Oibotas ein Bildniß in Olympia ſetzen, und darauf erhielt Soſtratos von Pellene den Sieg auf der Rennbahn. Und noch jetzt, ſagt Pauſanias, bringen die Achäer, welche an den olympiſchen Kämpfen Theil nehmen wollen, Todtenopfer dem Oibotas, und bekränzen, wenn ſie geſiegt haben, ſein Bild. Die Meſſenier, die Todtfeinde der Lakedämonier, behaupteten, daß ihr Held Ariſtomenes, ob er gleich nicht mehr unter den Lebenden war, *οὐ μετὰ ἀνθρώπων ἔτι ὄντα*, der Schlacht bei Leuktra beigewohnt, den Thebanern geholfen, ja hauptſächlich die Niederlage der Lakedämonier verurſacht habe. [44] Pauſanias (4, 32, 4) ſagt bei dieſer Gelegenheit, „daß, wenn man annehme, daß die Seele des Menſchen unſterblich ſei, was zuerſt die Mager, die Inder und Chaldäer und ihnen zufolge auch mehrere Griechen, beſonders aber Plato, behauptet hätten, man nicht läugnen könne, daß dem Ariſtomenes ein ewiger Haß gegen die Lakedämonier eingepflanzt ſei.“ So verewigt im ewigen Leben der Menſch nur das zeitliche Leben! Auf dem Hippodrom zu Olympia war eine Stelle, genannt die Pferdeſcheuche, Tarakippos, weil gewöhnlich die Pferde hier ſcheu wurden, ſo daß die Wagen zerbrochen und

die Wagenlenker verwundet wurden. Es befand sich daher hier ein Altar, und die Wagenlenker opferten da dem Tarakippos und baten ihn um seine Gunst. Wer übrigens dieser Tarakippos gewesen, darüber waren die Meinungen verschieden, doch kamen die meisten darin überein, daß es ein beim Reiten oder Wagenlenken Verunglückter wäre, der hier seinen Zorn ausließe. Pausanias selbst hält es jedoch für das Wahrscheinlichste, daß dieser Pferdeschrecken ein Beiwort des Poseidon Hippios. (6, 20, 8.) Doch lassen wir diesen Gespensterspuk! Bei den Leukanern, erzählt Aelian (Var. Hist. 4, 1), ist Gesetz, daß, wenn Jemand einen Fremden, der nach Sonnenuntergang kommt und bei ihm ein Obdach sucht, nicht aufnimmt, er bestraft werde, seine Ungastfreundlichkeit büßen solle, wie es mir scheint, ebensowohl dem Fremdling, als dem Zeus Xenios, dem die Fremden beschützenden Gott.

Auch in der Bibel wird das erste Strafübel, der erste Fluch, der von der Gottheit über eine blutige That verhängt wird, nicht deßwegen verhängt, um etwa die gestörte Ordnung wiederherzustellen, oder die beleidigte Gottheit oder Gerechtigkeit zu versöhnen, sondern um die beleidigte Menschheit zu rächen und sühnen. „Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde". „Und nun verflucht (seist) du von („weg von, aus" oder richtiger von) der Erde". 1. Mos. 4, 10. Dem Fluche oder Gerichte der Gottheit geht also das Zetergeschrei der menschlichen Rache voraus.

Die Idee, daß der Richter nur der Rächer und Stellvertreter des Beleidigten sei, jener auf die Fürbitte dieses den Verbrecher zu begnadigen habe, das Schicksal des Beleidigers also nur von dem guten Willen des Beleidigten abhänge — eine Idee, die auch in den deutschen Rechten und Gerichten so lange geherrscht hat,

auf dem Gebiete des peinlichen Rechts aber von unſern Juriſten als ein „roher Begriff der Strafgerechtigkeit“ verworfen wird, iſt eine uralte und eben deßwegen urreligiöſe Idee. Als Pharao das Weib Abrahams mißbrauchen wollte, da plagte der Herr den Pharao mit großen Plagen und ſein Haus „um Sarai, Abrams Weibes willen“ (1. Moſ. 12, 17), und als Abimelech daſſelbe vorhatte, verſchloß der Herr zur Beſtrafung dieſes conatus delinquendi die Leiber ſeiner Weiber (machte ſie unfruchtbar), aber auf Abrahams Fürbitten, erließ er ihm wieder dieſe Strafe, „heilte“ (sanavit, condonavit) den Abimelech. (1. Moſ. 20.) Zu Davids Zeit war eine dreijährige Theuerung, und zwar, wie „der Herr ſprach, um Sauls willen, daß er die Gibeoniter (wider den beſchworenen Bund mit ihnen) getödtet hat.“ David fragt nun die Gibeoniter: „was ſoll (werde) ich euch thun und womit verſöhnen (expiare, placare) und ihr (daß ihr) das Erbtheil Jehovahs (d. h. das Land oder Volk Iſrael) ſegnet.“ Sie verlangen ſieben Männer aus Sauls Hauſe, um ſie dem Herrn aufzuhängen. David „gab ſie in die Hand der Gibeoniter; die hingen ſie auf dem Berge vor dem Herrn. ... Alſo ward Gott nach dieſem dem Lande wieder verſöhnt“ (2. Sam. 21, 1—15) — verſöhnet nicht dadurch, daß David die Gebeine Sauls und der Gehenkten beſtattete, was hier nur Nebenſache, ſondern dadurch, daß die Gibeoniter verſöhnt waren. Daher heißt es auch dem hebräiſchen Text nach wörtlich: Gott ließ ſich erhören dem vom Lande, d. h. Gott erhörte, verwirklichte jetzt die Segenswünſche der Gibeoniter, ſo daß die Hungersnoth, die Folge ihrer frühern Racheflüche, aufhörte. Darum fragt ſie ja David (V. 3): „was ſoll ich thun, daß ihr ſegnet,“ alſo nicht mehr flucht. Zwar heißt es, daß ſie die Nachkommen Sauls „dem Herrn“, dann „vor (coram) dem Herrn“ aufhingen, aber da Gott der Rächer

und Vertreter des Beleidigten, ſo iſt klar, daß dieſes für und vor Gott auch hier nur ein latentes für und vor ſich ſelbſt iſt.

19.

Das Gewiſſen und das Recht.

Die Nemeſis, die Strafgewalt, welche die Menſchen ſelbſt auch noch als Todte vermittelſt der Lebendigen ausüben, ſei es nun für ſich ſelbſt oder in Geſellſchaft der Götter, offenbart ſich nicht blos in äußerlichen Uebeln, ſondern auch in innerlichen Leiden, in den Foltern des böſen Gewiſſens, d. h. des Bewußtſeins der böſen That, welches aber eben in dem ſinnlichen, thatkräftigen Weſen der Alten die perſönliche, rachſüchtige Erſcheinung (Vorſtellung) des Verletzten ſelbſt iſt. So iſt es in Aeſchylos Eumeniden der Schatten der Klytemneſtra, welcher die ſchlafenden Furien zur Verfolgung ihres Mörders Oreſtes auffordert; in Sophokles Elektra Klytemneſtras Traumbild von Agamemnon, das ihr Gewiſſen, d. h. ihre Furcht erregt und ſie bewegt, dem verhaßten Todten Opfer darzubringen. Wenn auch vielleicht, ſagt Juvenal in der 13. Satyre von dem Schändlichen, der ſeinen Freund durch einen Meineid um ſein ihm anvertrautes Geld gebracht hatte, der Böſewicht einen Augenblick Ruhe hat und einſchlummert, ſo erwacht er doch ſogleich wieder vor Angſt, indem er den Tempel und Altar der verletzten Gottheit, vor Allem aber dich, den Betrognen, im Traume erblickt. Dein hehres Bild, das ihm (wie eine Rachegottheit) in übermenſchlicher Größe erſcheint (von der Furcht übermenſchlich groß vorgeſtellt wird), erſchreckt ihn und zwingt ihn zum Eingeſtändniß ſeines Verbrechens.

Glaubt nicht, ſagt bekanntlich Cicero in ſeinen Reden, daß die, welche eine verruchte That begangen haben, von den Furien mit brennenden Fackeln, wie ſie die Dichter darſtellen, verfolgt werden; es ſind die Furien des böſen Gewiſſens, die den Verbrecher Tag und Nacht in Angſt und Schrecken verſetzen. Die brennenden Fackeln, die Peitſchen und Schlangenhaare der Furien haben freilich nur theatraliſche oder poetiſche Bedeutung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, aber die Vorſtellung ſelbſt des böſen Gewiſſens als eines böſen, rach- und verfolgungsſüchtigen Weſens iſt eine wahre, nothwendige, nicht willkürliche Vorſtellung — eine Vorſtellung, die nicht nur die lebhafte, Alles verperſönlichende oder richtiger verkörpernde Vorſtellungsweiſe des Alterthums, ſondern den ſenſualiſtiſchen Urſprung des Gewiſſens ſelbſt offenbart. Es iſt das ſinnliche Bild des Verletzten, es iſt das ihm zugefügte Wehe, welches dem Verbrecher nach der That — post factum poenitet actum — aus unwillkürlicher, ununterdrückbarer Sympathie ſelbſt wehethut, es ſind, um mit der Fackel der Furien des Mörders den Gegenſtand zu beleuchten, die ſchmerzlichen Geberden und Töne, die letzten Seufzer und Flüche, es ſind die aus der Erinnerung und Einbildungskraft unvertilgbaren Heſiodiſchen *καθάπαξ αἱματόεσσαι*, die Blutstropfen, aus denen die Erinyen oder Furien entſpringen. Daher haftet auch das Gewiſſen oft nur an ganz ſpeciellen ſinnlichen Eindrücken. Had he not resembled My father as he slept, I had done't, ſagt Lady Macbeth, und der Eindruck dieſer Aehnlichkeit iſt die einzige Spur von einer Gewiſſensregung in ihr vor der That des Meuchelmords. „Das Bild einer einzelnen Handlung oder eines einzelnen Nebenumſtandes derſelben iſt es, welches Verbrecher öfters als marternde Furien lange Jahre begleitet. Viele haben erzählt, wie das Wimmern des Ermordeten,

das Bild einer gewiſſen Gegend, worin die Handlung geſchah, das Blut, das ſie immer noch an ihren Händen oder an dem Orte, wo es vergoſſen worden, zu ſehen glaubten, ſie wachend und träumend nie verlaſſen habe, und ihnen bis an die Todesſtunde oder die Stunde des beſſern Beſinnens gefolgt ſei." (Schubert, Symb. des Traumes. S. 65.) „Gott, ich bin verloren! Nehmt es doch weg! ich kann es nicht anſehn", mit dieſen Worten verrieth ſich beim plötzlichen Anblick vom Bildniß der ermordeten Perſon ein Mörder. (Wagener, Spuren der Gottheit im anſcheinenden Zufall 2. Th. S. 76.) Der Mörder eines Kindes „bildete ſich dreißig Jahre nach ſeiner ſchrecklichen That ein, den Teufel vor ſich zu ſehen, der ihm mit gräßlichen Geberden und ſchrecklichen Drohungen das ermordete Kind, auf den Säbel geſpießt, bluttriefend, die Glieder verzerrend und mit dem Tode ringend vorhielt." (Ebend. 1. Th. S. 87.)

Das Gewiſſen iſt der alter ego, das andere Ich im Ich. So iſt der Vater das Gewiſſen des Sohnes — was würde mein guter Vater dazu ſagen, wenn ich das thäte? — der Freund das Gewiſſen des Freundes, der Lehrer das Gewiſſen des Schülers, der Jude, nicht der Menſch überhaupt, nicht die Gojim, die Nichtjuden, das Gewiſſen des Juden, der Grieche, nicht der Barbar, das Gewiſſen des Griechen. „Wenn ich, ſagt ironiſch Eumäos zu Odyſſeus, nachdem ich dich als Gaſt in meine Hütte aufgenommen, dich tödtete, da würde ich mir traun! einen guten Namen und Ruhm bei den Menſchen, den jetzigen ſowohl, als den künftigen erwerben, da könnte ich dann wohl herzensfroh zu Zeus Kronion beten." (O. 14, 403.) „Ha ihr Hunde, ruft Odyſſeus den Freiern zu, weder die Seligen ſcheuend, die hoch den Himmel bewohnen, noch (daran denkend) ob unter den Menſchen beſchimpft würd' euer Gedächtniß." (O. 22, 39.) „Mißbilligt doch ſelber

das Unrecht, ſagt Telemach zu denſelben, und ſcheut die benachbarten Menſchen und fürchtet die Rache der Götter.“ (O. 2, 64.) Und ſpäter ſagt eben daſelbſt (V. 134) Telemach: „wenn ich die Mutter aus dem Hauſe ſchickte, Böſes ja würd' ihr Vater mir thun, und andres der Dämon ſenden, nachdem zu den grauſen Erinyen flehte die Mutter, ſcheidend aus unſerm Haus und verunglimpft wär' ich bei allen Sterblichen“, *νέμεσις* (Unwille, Rüge, Tadel) *δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων ἔσσεται.*

Der allgemeinen Unterſcheidung zwiſchen Göttern und Menſchen zufolge wird hier von der Nemeſis, dem Tadel der Menſchen der Zorn der Götter unterſchieden. Aber wie dieſer zu jenem ſich verhält, wie die Götter nur im Wunſche, nur in Gedanken, die Menſchen aber in der That und Wahrheit dieſen Zorn in ſich ſelbſt empfinden und vollſtrecken, beweiſt z. B. Odyſſeus, wenn er zum Polyphem ſagt, nachdem er ſelbſt ihn geblendet: „endlich mußten ja wohl des Frevels Thaten dich treffen. Grauſamer! weil du die Gäſte ſo ungeſcheut in der Wohnung eingeſchluckt, drum ſtrafte dich Zeus und die andern Götter“ (O. 9, 477), oder, wenn er, nachdem er ſelbſt die Freier getödtet, zur Eurykleia ſagt, indem er ihr das laute Jubeln über den Tod derſelben verwehrt: „dieſe bezwang der Götter Gericht (oder Geſchick, *μοῖρα θεῶν*) und die Thaten des Frevels, denn ſie ehrten ja keinen der ſterblichen Erdbewohner, weder gering, noch edel. Darum traf die Frevler das ſchreckliche Todesverhängniß“. (O. 22, 413.) So läuft der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch nur darauf hinaus: Unrecht leiden, Rache fühlen heißt Menſch ſein, aber Rache ausüben, Rechte, Menſchenrechte ſiegreich geltend machen, heißt Gott ſein. „Wahrlich, ſagt daher Theognis (V. 339 bis 340), ein Gott erſchien' ich alsdann mir unter den Menſchen, wenn mich im Rachegenuß träfe des Todes Geſchick.“ *χοὔτως*

das Bild einer gewiſſen Gegend, worin die Handlung geſchah, das Blut, das ſie immer noch an ihren Händen oder an dem Orte, wo es vergoſſen worden, zu ſehen glaubten, ſie wachend und träumend nie verlaſſen habe, und ihnen bis an die Todesſtunde oder die Stunde des beſſern Beſinnens gefolgt ſei." (Schubert, Symb. des Traumes. S. 65.) „Gott, ich bin verloren! Nehmt es doch weg! ich kann es nicht anſehn", mit dieſen Worten verrieth ſich beim plötzlichen Anblick vom Bildniß der ermordeten Perſon ein Mörder. (Wagener, Spuren der Gottheit im anſcheinenden Zufall 2. Th. S. 76.) Der Mörder eines Kindes „bildete ſich dreißig Jahre nach ſeiner ſchrecklichen That ein, den Teufel vor ſich zu ſehen, der ihm mit gräßlichen Geberden und ſchrecklichen Drohungen das ermordete Kind, auf den Säbel geſpießt, bluttriefend, die Glieder verzerrend und mit dem Tode ringend vorhielt." (Ebend. 1. Th. S. 87.)

Das Gewiſſen iſt der alter ego, das andere Ich im Ich. So iſt der Vater das Gewiſſen des Sohnes — was würde mein guter Vater dazu ſagen, wenn ich das thäte? — der Freund das Gewiſſen des Freundes, der Lehrer das Gewiſſen des Schülers, der Jude, nicht der Menſch überhaupt, nicht die Gojim, die Nichtjuden, das Gewiſſen des Juden, der Grieche, nicht der Barbar, das Gewiſſen des Griechen. „Wenn ich, ſagt ironiſch Eumäos zu Odyſſeus, nachdem ich dich als Gaſt in meine Hütte aufgenommen, dich tödtete, da würde ich mir traun! einen guten Namen und Ruhm bei den Menſchen, den jetzigen ſowohl, als den künftigen erwerben, da könnte ich dann wohl herzensfroh zu Zeus Kronion beten." (O. 14, 403.) „Ha ihr Hunde, ruft Odyſſeus den Freiern zu, weder die Seligen ſcheuend, die hoch den Himmel bewohnen, noch (daran denkend) ob unter den Menſchen beſchimpft würd' euer Gedächtniß." (O. 22, 39.) „Mißbilligt doch ſelber

das Unrecht, ſagt Telemach zu denſelben, und ſcheut die benachbarten Menſchen und fürchtet die Rache der Götter.“ (O. 2, 64.) Und ſpäter ſagt eben daſelbſt (V. 134) Telemach: „wenn ich die Mutter aus dem Hauſe ſchickte, Böſes ja würd' ihr Vater mir thun, und andres der Dämon ſenden, nachdem zu den grauſen Erinven flehte die Mutter, ſcheidend aus unſerm Haus und vernmglimpft wär' ich bei allen Sterblichen“, *νέμεσις* (Unwille, Rüge, Tadel) *δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων ἔσσεται.*

Der allgemeinen Unterſcheidung zwiſchen Göttern und Menſchen zufolge wird hier von der Nemeſis, dem Tadel der Menſchen der Zorn der Götter unterſchieden. Aber wie dieſer zu jenem ſich verhält, wie die Götter nur im Wunſche, nur in Gedanken, die Menſchen aber in der That und Wahrheit dieſen Zorn in ſich ſelbſt empfinden und vollſtrecken, beweiſt z. B. Odyſſeus, wenn er zum Polyphem ſagt, nachdem er ſelbſt ihn geblendet: „endlich mußten ja wohl des Frevels Thaten dich treffen. Grauſamer! weil du die Gäſte ſo ungeſcheut in der Wohnung eingeſchluckt, drum ſtrafte dich Zeus und die andern Götter“ (O. 9, 477), oder, wenn er, nachdem er ſelbſt die Freier getödtet, zur Eurykleia ſagt, indem er ihr das laute Jubeln über den Tod derſelben verwehrt: „dieſe bezwang der Götter Gericht (oder Geſchick, *μοῖρα θεῶν*) und die Thaten des Frevels, denn ſie ehrten ja keinen der ſterblichen Erdbewohner, weder gering, noch edel. Darum traf die Frevler das ſchreckliche Todesverhängniß“. (O. 22, 413.) So läuft der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch nur darauf hinaus: Unrecht leiden, Rache fühlen heißt Menſch ſein, aber Rache ausüben, Rechte, Menſchenrechte ſiegreich geltend machen, heißt Gott ſein. „Wahrlich, ſagt daher Theognis (V. 339 bis 340), ein Gott erſchien' ich alsdann mir unter den Menſchen, wenn mich im Rachegenuß träfe des Todes Geſchick.“ *χοῦτος*

ἐν δοκέοιμι μετ' ἀνθρώποις θεὸς εἶναι, εἰ μ' ἀποτισάμενον μοῖρα κίχοι θανάτου.

Eben ſo wird in den angeführten homeriſchen Stellen die Selbſtmißbilligung des Unrechts von der Scheu vor der Mißbilligung der Andern unterſchieden, zugleich aber durch ein Und verbunden; denn beide ſind in der That nur Synonyme; die Nemeſis oder Rüge des Gewiſſens iſt nur die anticipirte, die von mir ſelbſt an mir ausgeübte Nemeſis der Andern. Der Inhalt iſt in beiden derſelbe; der Unterſchied nur der, daß im Gewiſſen der Richter und der Thäter in Einer Perſon vereinigt ſind.

Nicht nur der Glaube, auch das Gewiſſen „kommt aus dem Gehör", aber auch aus den Augen. Das Gewiſſen iſt keine beſondere „Anlage", überhaupt nichts Angebornes, ſondern etwas Angebildetes, oft ſelbſt mit vieler Mühe Eingebläutes. Wer nie eine Strafe geſehen oder gefühlt, nie einen Vorwurf von Andern gehört, oder auch ſelbſt nie einem Andern — denn bekanntlich nimmt man an Andern als Fehler wahr, was man an ſich entweder gar nicht oder doch wenigſtens nicht als Fehler bemerkt — einen Vorwurf gemacht hätte, würde auch nun und nimmermehr ſich ſelbſt worüber Vorwürfe machen können. Was der Menſch Andere — ſeine Eltern, ſeine Alters- und Standesgenoſſen, ſeine Landsleute — thun ſieht und billigen hört, das thut er und thut es mit gutem Gewiſſen. Wo ein Verbrechen oder Laſter Brauch, Sitte iſt, da macht ſich auch der Menſch aus dieſem Verbrechen, dieſem Laſter kein Gewiſſen. Das Gewiſſen iſt die Furcht, Etwas zu thun, worauf Strafe ſteht, beſtehe dieſe Strafe auch nur in dem mißbilligenden Urtheil der Andern — ein Urtheil, das aber der Menſch zu ſeinem eignen Urtheil und Richtmaaß für ſich macht, ſo daß er endlich zu ſeiner moraliſchen Orientirung und Zurechtweiſung nicht mehr der Vorſtellung beſtimmter, das Ge-

kein Menſch überhaupt, wie ihn der Rechtsphiloſoph in ſeinem Kopfe hat, ſondern mein Nächſter, ein Blutsverwandter, ein Stammgenoſſe, ein Menſch von meiner Farbe; denn die Schranken des Landes, des Volks, des Stamms, der Farbe, ſind urſprünglich auch die Schranken des Gewiſſens, des Bewußtſeins von Recht und Unrecht; gegen den Fremden iſt ja Alles erlaubt. So ſtützt ſich ſelbſt das Gewiſſen auf die Wahrheit des Senſualismus, leider! nur zu oft und zu lange ſelbſt in ſeiner beſchränkteſten, roheſten Geſtalt. Weſen, mit welchen der Menſch die Geſchlechts-, die Blutsgemeinſchaft verſchmäht, verweigert er auch die Rechtsgemeinſchaft. Gleiches Blut gleiches Gut — gleiches Geſicht gleiches Gericht — ſo lauten die erſten ſenſualiſtiſchen Rechtsprincipien. Wenn der Menſch ſich ein Gewiſſen daraus macht, Thiere mit grauſamer Willkür zu behandeln, wenn er ihnen ſelbſt Rechte einräumt — ſ. z. B. Michaelis, Moſaiſches Recht § 166 Recht der häuslichen Thiere — ſo kommt auch dieß nur daher, daß er mit ihnen als fühlenden Weſen Mitgefühl hat, daß ihre Schmerzen ihn ſelbſt ſchmerzen, daß er ſie folglich wenigſtens als entfernte Blutsverwandte von ſich anſieht. Gehen doch die Indianerweiber in ihrer Zärtlichkeit gegen Thiere ſogar ſoweit, daß ſie junge Hunde, Rehe, Affen, Pekari u. ſ. w. zugleich mit ihren eignen Kindern an die Bruſt legen und ſäugen. (Ausland 1843 N. 288. 1845 N. 316.) Das Recht iſt daher nichts andres, als der auf das Band der Blutsverwandtſchaft, der phyſiſchen Gattungs- oder Geſchlechtsgleichheit gegründete, nicht ein-, ſondern zwei- oder gegenſeitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbſtliebe Anderer ſich ſelbſt Anerkennung, Geltung verſchaffende und ſichernde Selbſtliebe des Menſchen.

Das Recht aus einer beſondern Kraft, einem von dem Grundtriebe des Menſchen unterſchiedenen „Rechtsſinn", oder einer be-

denn nur in ſeinem Egoismus hat der Menſch ein Kriterium, ein Unterſcheidungsmaaß zwiſchen Recht und Unrecht, Dürfen und Nichtdürfen. Darum heißt es: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun ſollen, das thut ihr ihnen,“ Matth. 7, 12, oder verneinend ausgedrückt, wie es im Talmud heißt: quod exosum tibi est, alteri ne facias. Was du deinem Nächſten zum Vorwurf machſt, thue ſelbſt nicht, *ὅσα νεμεσᾷς τῷ πλησίον, αὐτὸς μὴ ποίει*, ſagt Pittacus von Mitylene, ſagt das von dem Andern auf den empfindlichen, egoiſtiſchen Tadler unwillkürlich zurückgeworfene Licht des Gewiſſens oder Selbſtbewußtſeins. Selbſt der Dieb will nicht, daß ihm ſein Eigenthum geſtohlen, ſelbſt der Mörder nicht, daß ihm ſein Leben genommen werde. Dieſer Wille ſelbſt des Verbrechers, daß ſein Leben und Eigenthum heilig ſei, vom Andern nicht verletzt werde, im Gegenſatz zu ſeinem eignen Thun und Verfahren gegen den Andern, iſt der innere Grund des Gewiſſens, des Bewußtſeins von Recht und Unrecht. Sagt mir mein Egoismus, daß der Andere mir Unrecht thut, wenn er das Meinige nimmt, ſo ſagt mir derſelbe auch zugleich vermittelſt meines Verſtandes — wenn auch vielleicht nicht im Voraus, ſondern erſt in Folge empfindlicher, körperlicher Demonſtrationen — daß ich auch dem Andern Unrecht thue, wenn ich ihm das Seinige nehme. Einſeitig, d. h. für mich anerkenne ich ja unbedenklich die Unverletzlichkeit des Rechts, des Eigenthums, welch ein fühlbarer Zwieſpalt, welch ein empörender Widerſpruch, nicht auch auf Seiten des Andern dieſelbe anzuerkennen! Und ſagt mir denn nicht ſchon ſelbſt die kurzſichtigſte Klugheit, daß ich den Andern anerkennen und reſpectiren muß, wenn ich ſelbſt anerkannt und reſpectirt ſein will?

Zudem — ein weſentliches Zudem — iſt der Andere, den ich als einen mir Gleichberechtigten anerkenne, kein Gleichgültiger,

kein Menſch überhaupt, wie ihn der Rechtsphiloſoph in ſeinem Kopfe hat, ſondern mein Nächſter, ein Blutsverwandter, ein Stammgenoſſe, ein Menſch von meiner Farbe; denn die Schranken des Landes, des Volks, des Stamms, der Farbe, ſind urſprünglich auch die Schranken des Gewiſſens, des Bewußtſeins von Recht und Unrecht; gegen den Fremden iſt ja Alles erlaubt. So ſtützt ſich ſelbſt das Gewiſſen auf die Wahrheit des Senſualismus, leider! nur zu oft und zu lange ſelbſt in ſeiner beſchränkteſten, roheſten Geſtalt. Weſen, mit welchen der Menſch die Geſchlechts-, die Blutsgemeinſchaft verſchmäht, verweigert er auch die Rechtsgemeinſchaft. Gleiches Blut gleiches Gut — gleiches Geſicht gleiches Gericht — ſo lauten die erſten ſenſualiſtiſchen Rechtsprincipien. Wenn der Menſch ſich ein Gewiſſen daraus macht, Thiere mit grauſamer Willkür zu behandeln, wenn er ihnen ſelbſt Rechte einräumt — ſ. z. B. Michaelis, Moſaiſches Recht § 166 Recht der häuslichen Thiere — ſo kommt auch dieß nur daher, daß er mit ihnen als fühlenden Weſen Mitgefühl hat, daß ihre Schmerzen ihn ſelbſt ſchmerzen, daß er ſie folglich wenigſtens als entfernte Blutsverwandte von ſich anſieht. Gehen doch die Indianerweiber in ihrer Zärtlichkeit gegen Thiere ſogar ſoweit, daß ſie junge Hunde, Rehe, Affen, Pekari u. ſ. w. zugleich mit ihren eignen Kindern an die Bruſt legen und ſäugen. (Ausland 1843 N. 288. 1845 N. 316.) Das Recht iſt daher nichts andres, als der auf das Band der Blutsverwandtſchaft, der phyſiſchen Gattungs- oder Geſchlechtsgleichheit gegründete, nicht ein-, ſondern zwei- oder gegenſeitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbſtliebe Anderer ſich ſelbſt Anerkennung, Geltung verſchaffende und ſichernde Selbſtliebe des Menſchen.

Das Recht aus einer beſondern Kraft, einem von dem Grundtriebe des Menſchen unterſchiedenen „Rechtsſinn", oder einer be-

rn „Rechtsvernunft“ ableiten, das Recht vom Egoismus „Utilismus“ abſondern, zu einem Ding an ſich machen, die Hecke, die ich zum Schutze um den Luſtgarten meines ts ziehe, aus einem beſondern Heckenſinn ableiten, heißt die e aus einem Ding für den Garten zu einem Ding für ſich t, zum Selbſtzweck machen. [45] Für den Richter und den ſten als ſolchen iſt freilich die Hecke die Hauptſache, denn ſie ie Gränze meines Rechts, die Scheidewand zwiſchen Mein Dein; aber für mich ſelbſt, den Beſitzer oder Eigenthümer, ie Dornenhecke des Rechts nur ein Mittel, alle profanen de und Blicke von dem Heiligthum meiner Selbſtliebe fern halten. Allerdings kann, auch ganz abgeſehen von Zeiten, veraltete Geſetze und Rechte neuen, unvorhergeſehenen Beniſſen und Verhältniſſen feindſelig gegenüber ſtehen, Recht Nutzen in Widerſtreit gerathen, aber nur in beſondern Fäl- und es iſt daher eine Verkehrtheit, dieſe zufälligen Colliſions- zu einer weſentlichen, principiellen Differenz von Recht und en zu erheben.

Dieſer Markſtein iſt meinem Egoismus, meinem Erwerbs- ein Stein des Anſtoßes. Aber ſteht deßwegen das Geſetz Terminus, des Grenzgottes: Du ſollſt nicht den Grenzſtein cken! im Widerſpruch mit dem Egoismus der Andern, ja t mit meinem eignen? Will ich denn, daß überhaupt gar Grenze ſei? Nein! ich will nur nicht, daß gerade dieſe nze die Schranke meines Eigenthums ſei; ich mache nur, von ter Habſucht verblendet, in dieſem Fall eine Ausnahme von Regel, die ich in einem andern Falle, wo gerade der Vortheil meiner Seite iſt, mit der größten Strenge geltend mache. ßt der Dieb will nicht das Eigenthum aufheben, er will nur, dieſer Gegenſtand nicht das Eigenthum eines Andern, ſondern

ſeines ſei. Der Widerſtreit zwiſchen Recht und Nutzen iſt nur der Widerſtreit zwiſchen dem Nutzen oder Intereſſe Anderer und meinem eignen. Ueber daſſelbe Fiat Justitia, worüber mein Egoismus ein verzweifeltes Pereat Mundus ausruft, jauchzet der Egoismus des Andern ein luſtiges Vivat Mundus! Die erſte Pflicht der Gerechtigkeit iſt, ſagt Cicero, daß man Niemanden ſchade, ut ne cui quis noceat; ehrbar leben, Niemanden verletzen, Jedem das Seinige geben, ſind nach den Inſtitutionen (L. 1. T. 1. §. 3.) die erſten Rechtsgebote. Wer ſtimmt dieſen Ausſprüchen nicht bei? Wer findet ihre Wahrheit nicht in ſeinem Egoismus begründet und beſtätigt? Wer will nicht, daß ihn Niemand verletze, Niemand das Seinige verweigere? Wer will nicht, daß dieſer Wunſch Geſetz ſei? Soll aber dieſes Geſetz nur mich gegen die Andern, nicht auch ſie gegen mich ſchützen, wenn mich die Luſt oder Laune anwandeln ſollte, ſie zu verletzen? Welch ein unſinniges Verlangen! Entweder muß ich wollen, daß überhaupt gar kein Recht und Geſetz ſei, oder ich muß mir die Anwendung des Geſetzes auch da gefallen laſſen, wo es mit meinem Vortheil in Widerſtreit kommt. Wer den Grenzſtein ſeines Nachbars verrückt, erſchüttert das ganze, ihm doch ſonſt ſo behagliche Rechtsgebäude, erſchüttert ſelbſt das Fundament des menſchlichen Lebens und Denkens, denn er will, daß daſſelbe zugleich ſei und nicht ſei.

Das Geſetz ſetzt auf die Rechtsverletzung eine Strafe, um dem Thoren, welcher die Gerechtigkeit im Widerſpruch mit der Nützlichkeit findet, den empfindlichen Beweis zu geben, daß das Uebel der Rechtsverletzung ein weit größeres Uebel iſt, als das rechtmäßige Opfer eines Vortheils. Und wenn auch der Verbrecher wegen der Verborgenheit ſeiner That dem Arm der Strafgerechtigkeit entgehen ſollte: er entgeht doch nicht dem Fluche des böſen Gewiſſens, das als das Fatum des Menſchen im Menſchen, wenigſtens

in der Vorſtellung, in der Furcht — denn wer kann ſicher ſein, daß ſeine That nicht doch noch ans Licht komme, daß er ſelbſt ſich nicht vielleicht in einem unbewachten Augenblicke verrathe? — die Rache der beleidigten Gerechtigkeit oder Menſchheit an ihm vollſtreckt. So ſah einſt Apollodoros, wie Plutarch (de his qui sero a num. pun. ed. Xyl. p. 555) als ein Beiſpiel von den Gewiſſensqualen erzählt, im Traume, wie er von den Scythen geſchunden und geſotten wurde, und wie ſein Herz aus dem Keſſel ihm die Worte zuflüſterte: ich bin die Urſache von dieſen Uebeln, ἐγώ σοι τούτων αἰτία. Der Gott, dem keine böſe That, kein böſer Gedanke ſelbſt entgeht, hat ſeinen Grund und Urſprung im unvermeidlichen, allgegenwärtigen Selbſtbewußtſein des Menſchen von ſeinen böſen Thaten und Gedanken. „Die Sünder ſprechen in ihrem Herzen, heißt es in Menu's Verordnungen (v. Hüttner 8, 85), Niemand ſieht uns. Wahrlich die Götter ſehen ſie deutlich und auch den Geiſt in ihrer Bruſt," nach Bohlen (d. alte Indien 2, 58) „Gott ſiehet ſie und das Innere in ihrer eignen Bruſt." „Wenn er (der Richter) nun aber geſchworen hat und ſein Urtheil fällen ſoll, ſo erinnere er ſich, daß er Gott zum Zeugen habe, das heißt, nach meiner Meinung, ſeinen Geiſt (id est, ut arbitror, mentem suam), das Göttlichſte, was Gott ſelbſt dem Menſchen gegeben hat." (Cic. de offic. 3, 10.) „Selig (heißt es auch im Sir. 14, 2) iſt der Mann, den nicht ſeine Seele anklagt, tadelt," κατέγνω; „denn es gibt, ſagt Polybius (18, 26, 13. ed. Tauchn.) keinen ſo furchtbaren Zeugen, keinen ſo ſchrecklichen Ankläger, als das in der Seele eines Jeden inwohnende Gewiſſen oder Bewußtſein, σύνεσις." Allen Menſchen, ſagten daher die Griechen, iſt das Gewiſſen (Bewußtſein) Gott, βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός, darum brauchten auch die gebildeten Griechen keinen beſondern Höllenrichter zur Beſtrafung der Böſen. Nach meiner Mei-

nung, ſagt Plutarch in der eben angeführten Schrift (p. 556), bedarf man keines Gottes, noch Menſchen zur Beſtrafung des Böſewichts, ſein eignes von der Schlechtigkeit zerrüttetes und zerſtörtes Leben reicht dazu völlig hin. Das Böſe galt ihnen ſchon für ſich ſelbſt für das größte Uebel und Unglück, für das ſich ſelbſt Böſe, Feindliche und Verderbliche. Selbſt ſchon der ökonomiſche Heſiod ſagt in ſeinen Tagewerken (V. 267): „wer Andern Uebles oder Böſes thut, thut ſich ſelbſt Uebles, ein böſer Beſchluß iſt dem Beſchlußfaſſer am verderblichſten.“ Jeder Böſe (Uebelthäter), ſagte daher auch Sokrates, iſt „wider Willen, ἄκων, böſe,“ eben weil er wider Willen ſich ſelbſt böſe iſt, ſich ſelbſt ſchadet, während er nur den Andern zu ſchaden glaubt. Und der Satz iſt richtig, wie man auch dieſen Schaden faſſe: ob im Sinne des Utilismus oder des Moralismus. So läuft es auch auf Eins hinaus, ob ich das Gewiſſen als Furcht, Scheu vor dem Unrecht oder als Furcht vor der Strafe, vor dem mit dem Unrecht verknüpften Uebel faſſe; denn wenn auch in der Theorie das Unrecht für ſich ſelbſt, abgeſondert von dem Strafübel, fixirt werden kann, ſo bleibt es doch in der Praxis unentſchieden, ob Jemand ein Unrecht unterlaſſen hat, weil es ein Unrecht iſt, oder weil es ein Uebel zur Folge hat. Unrecht iſt ja eben das Strafbare. Und es gibt kein aprioriſches, kein dem Uebelleiden vorhergehendes Gewiſſen. Das Bewußtſein des Böſen ſtammt aus dem Bewußtſein des Uebels.

„Was iſt Selbſtbeſtrafung? Was Gewiſſen ohne Gott?“ „Insgemein, ſagt z. B. Lipſius (Polit. sive Civ. Doct. l. I. c. 5), nennen wir Gewiſſen die betrübende und quälende Vorſtellung der beleidigten oder nicht recht verehrten Gottheit,“ richtiger und kürzer, wie es Andere (ſ. z. B. Melanth. Eth. Doctr. Witteb. 1559. p. 11) ausgeſprochen haben: die Furcht vor dem Zorne, d. i. dem Strafgericht Gottes — bei den Katholiken die Furcht vor den Strafen der

Kirche . . . adacti conscientia, Ecclesiasticarum censurarum metu (Ribadeneira, Princ. Christ. Mogunt. 1603. p. 226). Aber der Gott als Gegenſtand des Gewiſſens, insbeſondere des böſen, alſo als Strafrichter, iſt nur der Repräſentant und Rächer des Verletzten, und zwar nicht nur bei den Heiden und Juden, ſondern auch Chriſten, die nur deßwegen ſich nicht ſelbſt rächen, weil ſie wiſſen, daß Gott ſie rächt. „Freue dich über ſie (die gefallene Stadt Babylon) Himmel und ihr heiligen Propheten und Apoſtel, denn Gott hat euer Urtheil an ihr gerichtet" (Off. Joh. 18, 20) oder vielmehr hat ſie (zum Tode) verurtheilt, weil ſie euch (zum Tode) verurtheilt hat. „Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richteſt du und rächeſt nicht unſer Blut an denen, die auf der Erde wohnen?" οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς. (Off. Joh. 6, 10.) „Höre auf, ſagt Cyprianus, zu verletzen die Diener Gottes und Chriſti, welche, wenn ſie verletzt worden ſind, die göttliche Rache in Schutz nimmt. Geduldig macht die Gewißheit, daß die Rache nicht ausbleibt. Sage nicht (Sprüche 20, 22), ich will mich an meinem Feinde rächen, erwarte den Herrn, daß er dir helfe" (ad Demetr. 16 u. 17). „Wir ertragen alle Grauſamkeiten mit Geduld, denn wir ſetzen unſer Vertrauen auf Gott, von dem wir die ſofort erfolgende Rache erwarten." (Lactant. Epit. 53 und de Justit. 20.) Aber ſo wenig ſich die religiöſe Furcht von anderer Furcht unterſcheidet, denn die Furcht vor der Höllenſtrafe iſt, wie die Furcht vor bürgerlichen Strafen, eben nichts weiter als die Furcht vor Uebeln, Leiden, Qualen, ſelbſt körperlichen, ſo wenig iſt es ein Unterſchied für das Bewußtſein der böſen That, ob ihm der göttliche oder menſchliche Richter, ob ihm ein ſelbſtſtändiger Rachegott, oder nur der Rachegeiſt des Verletzten vorſchwebt. Gott ſtraft ja nur, weil der Beleidigte, oder an

ſeiner Statt der Richter, ihn nicht ſtrafen konnte; man „poſtulirt,“ fordert ja ausdrücklich eine göttliche Gerechtigkeit nur deßwegen, weil die menſchliche „nicht immer“ ihr Ziel erreicht. Oder ſollte der arme Sünder, der ſchon hier die Qualen der peinlichen Halsgerichtsordnung ausgeſtanden hat, auch noch nach dem Tode von den Göttern gefoltert werden? Was iſt aber die Höllenqual gegen die Qual der Todesgewißheit bei voller Beſinnung und Geſundheit? Was das Schlangenrad des Irion, der tückiſche Marmor des Siſyphus gegen die ſupranaturaliſtiſchen, teufliſchen Marterwerkzeuge, die das heidniſche und chriſtliche Criminalrecht erfunden und angewandt hat? Was haben alſo die Menſchen den Göttern noch zu thun übrig gelaſſen? „Genug, denn der Menſch richtet nur über die That, nicht über das Gewiſſen, nicht über Gedanken und Geſinnungen.“ O, welche heuchleriſche Ausrede! Hat ſich denn nicht die heilige Kirche von jeher die Herrſchaft über die Gewiſſen angemaßt, ausdrücklich ſogar die Conscientiae libertatem, die Gewiſſensfreiheit verdammt, und verfolgt denn nicht auch der Staat noch heute, wenn auch nicht gerade mit Feuer und Schwert, die Gedanken und Geſinnungen der Menſchen? Wo iſt alſo in der Folterkammer des Staats- und Kirchenrechts noch ein Plätzchen für die Wirkſamkeit und folglich auch — mihi enim qui nihil agit, esse omnino non videtur (Cic. de nat. D. 2) — für die Exiſtenz eines Gottes? O ja! denn wenn kein Gott iſt, ſo iſt auch kein Henker, wenn kein Henker, auch keine peinliche Halsgerichtsordnung; wenn kein peinliches Halsgericht, auch keine Gewiſſenstortur, und wenn keine Gewiſſensfolter, kurz kein Henker, auch kein Mon Repos und Sans-Souci. O sancta simplicitas! Die Götter ſind nicht die Geſetzgeber, oder gar, wie ſich die Gedankenloſigkeit ausdrückt, die Geber des Gewiſſens, des Bewußtſeins von Recht und Unrecht; nein! nicht das uninter-

ſirte, bedürfnißloſe Weſen der Gottheit, ſondern der intereſſirte
Menſch will und zwar mit derſelben Nothwendigkeit, mit der er
h, ſein Leben, ſein Glück will, alſo aus innerſtem Naturgrund,
is Selbſtliebe, daß eine „moraliſche Ordnung“ ſei, daß mit dem
erbrechen Strafe, Uebel, mit der Tugend Lohn, Glück verbunden
i. Conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra Pectora
o facto spemque metumque suo. (Ovid. Fast. 1, 485.) Die
ötter vollſtrecken nur dieſen Willen, erfüllen nur dieſe Hoffnung,
eſe Furcht. Der Verbrecher ſelbſt wünſcht ſich freilich, wenigſtens
der Regel, keine Strafe, aber der Verletzte und ſeine theilnehmen-
n Mitbürger wünſchen ihm dafür von Herzensgrund den Henker
n den Hals oder doch, falls ſie ihm nicht leiblich beikommen kön-
n, an das Gewiſſen.

20.

Die Strafen der beleidigten Gottheit.

Der Menſch, meinetwegen auch der Wille, aber nur nicht der
ie d. h. der leere, der eingebildete, ſondern der von dem zeitlichen
nd räumlichen Standpunkt, von Natur und Geſchichte, von Ge-
urt und Geſchlecht, von Stand und Alter beſtimmte und erfüllte
Wille iſt das Schickſal des Menſchen. Wie reimt ſich aber dieſer
Satz mit der Thatſache, daß die Götter nicht nur die den Men-
hen widerfahrnen Rechtsverletzungen, ſondern auch, und zwar
och ſtrenger, die ihnen ſelbſt von den Menſchen angethanen Be-
idigungen ſtrafen? Sind dieſe Strafen nicht offenbare Beweiſe,
aß es auch Gemüthsbewegungen der Götter gibt, die ſich nur
uf ihr eignes Selbſt beziehen, folglich auch Uebel und Schickſale,
ie nicht im Menſchen, ſondern in dem perſönlichen Weſen und

Willen der Götter ihren Urſprung haben? Nein! denn auch die Strafen, welche die Götter in ihrem eignen Intereſſe ſcheinbar verhängen, geſchehen in Wahrheit im Sinne des Menſchen, ſo gut als das Beiwort des Zeus, daß er ſich am Blitze, ſeinem furchtbarſten Strafwerkzeug — „furchtbar iſt der Donner", Il. 14, 417 — ergötzt, daß er τερπικέραυνος iſt, auch dem Menſchen zukommt, auch dieſer ſich am Blitze erfreut, wenn er das verruchte Haupt des Meineidigen, des Mörders, des Diebes zerſchmettert.

Poſeidon verhängte einen furchtbaren Seeſturm über Odyſſeus, weil er ihm zürnte wegen der Blendung ſeines Sohnes, Helios gleichfalls, weil er über Odyſſeus Gefährten aufgebracht war, welche ihm ſeine Rinder getödtet hatten. Aber welcher Vater hätte die Blendung ſeines, wenn auch noch ſo ungeſchlachten Sohnes, welcher Beſitzer den Todtſchlag ſeiner Heerden ungeahndet gelaſſen? Wer dem Poſeidon ſeinen Sohn blendet, kann auch meinen blenden, wer dem Helios die Rinder raubt, auch meine rauben. Der poſeidoniſche Seeſturm entſprang daher aus einem ſehr menſchlichen Gemüthsſturm; Poſeidon vollſtreckte, obwohl er nur in ſeinem perſönlichen Intereſſe handelte, den Rachewunſch verletzter Kinderliebe, Helios den Rachewunſch verletzter Eigenthumsliebe. „Strafe, ſagt Helios zu Zeus, die Gefährten des Odyſſeus, welche mir frevelhaft die Rinder tödteten, an denen ich meine Freude hatte" (ἦσιν ἔγωγε χαίρεσκον O. 12, 380).

Aber wie ſteht es denn mit andern Strafen bei Homer, die offenbar die Götter nur aus verletztem Ehrgeiz verhängten, wie mit dem kalydoniſchen Waldſchwein, welches Artemis ſandte, zürnend, daß ihr allein kein Opfer der Ernt' auf fruchtbarem Acker Oeneus brachte, „ſei's daß er es vergaß, ἢ λάθετ' (aber doch ſich

jentlich vorgenommen hatte) ἢ οὐκ ἐνόησεν, oder gar nicht (und
e) daran dachte." (Fäſi.) J. 9, 533. Opfer ſind die Ehren-
ben, die der Menſch den Göttern ſchuldet; wer aber den Göt-
n nicht gibt, was den Göttern gebührt, gibt auch den Men-
ſen nicht, was ihnen gebührt, gleichgültig, ob aus bloßer Un-
htſamkeit oder vorſätzlicher Nichtachtung. Der Menſch ſelbſt
ſtraft ja nicht nur, was aus böſer Abſicht, ſondern auch, was
s bloßer Unbedachtſamkeit, ja oft ohne Wiſſen und Willen ge-
zieht, und zwar nicht nur an Andern, ſondern auch — διὰ
ὑπης ὑπερβολήν (Plut. de fluviis) — an ſich ſelbſt, wie ſo
ele Beiſpiele, namentlich bei den Griechen, beweiſen. Ja! je
erthvoller der verletzte Gegenſtand, je ſchmerzlicher ſeine Ver-
tzung, deſto weniger unterſcheidet er zwiſchen Vorſätzlich und
vorſätzlich. Wer Menſchenblut vergießt, deſſen Blut muß wie-
r vergoſſen werden, mag der Blutvergießer Mörder oder Todt-
hläger, Menſch oder Vieh ſein. (1. Moſ. 9, 5. 6. 2. Moſ.
1, 28.) Wenn alſo Artemis den kalydoniſchen Eber ſandte,
ne Rückſicht darauf, ob das unterlaſſene Opfer Folge von ab-
chtlicher Geringſchätzung oder bloßer Unachtſamkeit war, ſo that
r nur, was gewiß die Kalydonier ſelbſt gethan haben würden,
enn ein Anderer irgend eine Schuldigkeit gegen ſie, ſei's nun
ne oder mit Vorſatz, außer Acht gelaſſen hätte.

Die Artemis Triklaria befahl einſt eine Prieſterin von ihr,
ne Jungfrau von ausgezeichneter Schönheit, nebſt ihrem Ge-
ebten Menalippos ihr zu opfern, und beſtrafte zugleich ihr Hei-
athland mit Unfruchtbarkeit und tödtlichen Krankheiten, weil ſie,
n ihren hartherzigen Eltern an ihrer Vereinigung verhindert,
n Tempel der Artemis zur Befriedigung ihrer Liebe benutzt hat-
n. (Paus. 7, 19, 2.) Artemis war die ewige Jungfrau und
ar die Jungfrau, die noch nichts von den Banden der Liebe,

geſchweige dem Joche der Ehe weiß und wiſſen will. Wer daher in dem Tempel der Artemis der Liebe huldigte, der that in den Augen der Jungfrau, was ihrem Weſen widerſprach, ihren keuſchen Sinn empörte, der verletzte das Heiligthum, das Rechtsgebiet der Jungfräulichkeit. In der Ehre der Artemis war die Ehre jeder Jungfrau angegriffen. Alles zu ſeiner Zeit und an ſeinem Orte! Was hier erlaubt und ſchicklich, iſt dort unerlaubt und unſchicklich. Wer zwiſchen dem Tempel der Venus und dem der Artemis keinen Unterſchied macht, der unterſcheidet in ſeiner blinden, rückſichtsloſen Begierde auch nicht zwiſchen Frau und Jungfrau, zwiſchen Bordell und Brautgemach, der verſündigt ſich nicht nur gegen die Ehre der Götter, ſondern ſtürzt auch die menſchlichen Geſetze um, wie Pauſanias bei der eben angeführten Geſchichte von der Liebe bemerkt. Daher treffen auch die Tempelſchänder nicht nur die Strafen der Götter, d. h. Naturübel — wie „Krieg, Hunger, Peſt und Erdbeben," welche auch nach dem Glauben der alten chriſtlichen Regenten und Richter „durch die ſchwerſte Uebelthat, die Gotteslästerung zum Untergang und Verderben ganzer Länder verurſacht werden" — ſondern auch die Strafen der Menſchen. So ſteinigten die Arkader den Ariſtokrates, weil er eine Prieſterin der Artemis Hymnia in ihrem Tempel geſchändet hatte. (Paus. 8, 5, 8.) So beſtrafte der römiſche Senat den Q. Pleminius, weil er den Schatz der Proſerpina beraubt hatte, während eben dieſe Göttin wegen eines ähnlichen Vergehens an dem König Pyrrhus ſich ſelbſt rächte. (Val. Max. 1, 1, 21. Ext. Ex. 1.) Quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam. (Cod. Just. 1, 5, 4.)

Was hat es denn nun aber für eine Bewandtniß mit der Strafe, welche den Eurytos traf, weil er den Apollo zum Wettkampf im Bogenſchießen aufforderte, dafür aber von ihm mit

einem frühzeitigen Tode beſtraft wurde? (O. 8, 224.) Mit der Strafe ferner, welche die Muſen über den thrakiſchen Sänger Thamyras verhängten, weil er ſich brüſtete zu ſiegen im Liede und ſängen auch ſelber die Muſen gegen ihn, dafür aber ſeiner Augen und ſeiner Kunſt beraubt wurde? (J. 2, 595.) Mit der Strafe endlich der Niobe, welche ſich der roſigen Latona gleich geachtet, ja ſich ihr gegenüber rühmte, daß die Göttin nur zwei, ſie ſelbſt aber ſo viele Kinder geboren habe, dafür aber von Apollo und Artemis aller ihrer Kinder beraubt wurde? (J. 24, 603.) Sind dieſe Strafen nicht unverkennbare Beweiſe von der Selbſtſtändigkeit des göttlichen Zorns oder religiöſen Gefühls? Mit Nichten. Wer ſich den Göttern gleich ſetzt, hält ſich für vollkommen, für das Höchſte, was in irgend einer Gattung nur immer gedacht und gewünſcht werden kann; denn die Definition chriſtlicher Theologen, daß Gott das Höchſte iſt, was gedacht oder vielmehr in erſter Inſtanz gewünſcht werden kann, gilt auch von den griechiſchen Göttern. Wer ſich aber für das verwirklichte Ideal in irgend einer Sphäre hält, der ſetzt ſich über alle Andern ſeines Gleichen hinweg, der läßt ihnen nichts mehr zu thun und zu hoffen übrig — denn alles Thun, wenigſtens in dieſem Punkt, wovon es ſich hier handelt, beruht nur auf der Hoffnung, daß noch Etwas zu thun ſei, daß man das bisher Geleiſtete noch überbieten könne — der bringt ſie um ihr Verdienſt, ihre Anſprüche, auch Etwas zu ſein; der macht ſich eben dadurch zu einem Gegenſtand des Haſſes, der Mißgunſt, des Neides. Der Neid der Götter iſt der Neid der Menſchen gegen diejenigen, die ſich über ſie erheben, zumal wenn dieſe zumeiſt, ja zuletzt immer unverdiente, weil von der Natur ſtammende Vorzüge als perſönliches Verdienſt hochmüthig ſich anrechnen, das Gefühl ihrer Vorzüge nicht mäßigen in dem Gefühl der Gleichheit mit den andern Menſchen hinſichtlich ihrer

übrigen Eigenſchaften, und ſo das geſtörte Gleichgewicht zwiſchen ſich und den Andern wieder herſtellen.

Es gibt nicht nur einen Neid des Pöbels, der ſagt: du ſollſt nicht mehr ſein, als ich bin, ſondern auch einen ariſtokratiſchen und monarchiſchen Neid, der ſagt: du ſollſt nicht ſein, was ich bin; du mußt unter mir bleiben, ſonſt kann ich nicht über dir ſtehen. Dieſer Neid iſt der Neid der Götter, inſofern ſie, als perſönliche Weſen vorgeſtellt, dem Menſchen gegenüber die hohe Ariſtokratie bilden. Aber gleichwohl iſt dieſer auf Seiten der Götter ariſtokratiſche Neid nur eine poetiſche Figur und Umſchreibung des plebejiſchen Neides auf Seiten der Menſchen; denn dem Verbote der Götter: du ſollſt mir nicht gleich ſein wollen, liegt ja nur das menſchliche Verbot zu Grunde: du ſollſt nicht mehr ſein wollen, als wir Menſchen ſind, und biſt du wirklich mehr, ſo mache wenigſtens dieſes Mehr nicht auf übermüthige, verletzende Weiſe geltend, bedenke, daß du weſentlich doch daſſelbe biſt, was die Andern, ſo gut wie ſie dem Irrthum, dem Alter, der Krankheit, dem Tode, kurz dem menſchlichen Loos und Elend unterworfen. Die Griechen, ſagt Achämenes, der Bruder des Xerres, zu dieſem, beneiden den Glücklichen (neiden um das Glück) und haſſen den Mächtigeren, *τοῦ τε εὐτυχέειν φθονέουσι, καὶ τὸ κρέσσον στυγέουσι.* (Herod. 7, 236.) „Die Götter und Heroen, ſagt ebenfalls bei Herodot (8, 109) Themiſtokles in Betreff des Xerres, gönnten nicht einem Manne die Herrſchaft von Aſien und Europa;“ aber vor allem gönnten ihm die wirklichen Griechen ſelbſt nicht dieſes Uebermaaß von Macht. „Grauſame, läßt Ovid die ſchon ihrer Söhne beraubte Niobe zur Latona ſagen, Grauſame, weide das Herz an unſerem Grame. Weide dir, ſprach ſie, das Herz, bis es ſatt werd' unſeres Jammers. Hüpf' im Triumph! mich trägt man zu Grabe, obſiegende

Feindin." (Met. 6, 280.) Aber ſo wie die Göttin hätte Ovid jedes ſterbliche Weib, welches die Niobe wegen ihres Kinderſegens beneidete und wegen ihres Hochmuths beſtraft wünſchte, ſich an ihrem Unglück weiden laſſen können.

Aber wie verhält es ſich denn endlich mit dem welthiſtoriſchen Beiſpiel göttlicher Rache, dem Untergange Troja's, welchen die Götter auf Anſtiften der gehäſſigen Here beſchloſſen? Aber woher kam dieſer Haß? Here war beleidigt von Paris, weil er Aphrodite ihr und Pallas vorgezogen hatte. „Stets blieb ihnen verhaßt die heilige Troja um der Frevelthat Alexandros, welcher die Göttinnen ſchmähte (νείκεσσε, „nicht lobte, tadelte, dadurch kränkte"), da ihm ins Gehöfte ſie kamen und ſie pries, die zum Lohn ihm verderbliche Ueppigkeit darbot." (Z. 24, 25 — 30.) Der Haß der Here iſt alſo nicht von ſelbſt entſprungen, ſondern hat einen menſchlichen Vater; Paris hat ihn gezeugt, Paris alſo jenes für Troja ſo verderbliche Kriegsfeuer angeſchürt. Das Urtheil des Paris, welches der Liebesgöttin den Vorzug zuſprach, blieb ja nicht bei Worten ſtehen; es wurde That; es vollſtreckte ſich in dem Raub der Helene. Erſt der Grimm über dieſe Verletzung des Haus-, Gaſt- und Eherechts verdichtete das unſchädliche himmliſche Feuer des Götterzorns zur verderblichen Kriegsflamme. Here iſt ja an und für ſich ſelbſt — freilich nur für uns von unſerm Standpunkt aus — das perſonificirte, den Troern todtfeindliche Weſen und Princip der Achäer. „Wahrlich aus dir ſelber, ſagt Zeus, wenn gleich ironiſch, zur Here, ſind die Achäer entſprungen." (Z. 18, 358). Der Zorn der Here geht daher nur ſo dem Zorne des Menelaos und Agamemnon voraus, wie die Verbalinjurie der Realinjurie.

„Die Böſes ihm thaten, alle Freier beſtraft er mit ſchrecklicher Rache." Nein! erwiedert auf dieſe Worte der Eurykleia die aller-

dings noch nicht von der Anweſenheit ihres Mannes überzeugte Penelopeia, „ein unſterblicher Gott erſchlug die trotzigen Freier, welchen der Frevel empört und die ſeelenkränkende Bosheit", ὕβριν ἀγασσάμενος (anſtaunend, haſſend, zürnend) θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα. (O. 23, 63. 64.) Ebenſo ſagt Agamemnon, erzürnt über den Eidbruch der Troer: Zeus wird „gegen ſie all' erſchüttern das Graun der umnachteten Aegis, zürnend ob ſolchem Betrug", τῆϛδ' ἀπάτης κοτέων (Z. 4, 168). So empört die Götter, was das menſchliche Herz empört; ſo empfinden ſie, was der Menſch empfindet. „Du haſt, ſagt (Jeſaias 38) der vom Tod auf ſeine Thränen und Bitten errettete Hiskia in ſeinem Danklied an Jehovah, dich meiner Seele herzlich angenommen, daß ſie nicht verdürbe", wörtlich: חָשַׁקְתָּ (ein Wort, das von der Liebe des Mannes zum Weibe und Jehovahs zu ſeinem Volke gebraucht wird und eigentlich ſich anhängen bedeutet). Du haſt (heraus) geliebt meine Seele, mein Leben, mich aus der Grube, dem Grabe des Verderbens, ſtatt: du haſt aus Liebe meine Seele aus dem Grabe errettet. Das heißt: du haſt aus demſelben Herzensgrunde, aus derſelben Anhänglichkeit an mein Leben, aus derſelben Liebe, aus welcher ich nicht ſterben wollte, mich nicht ſterben laſſen. Es könnte daher recht gut ſtatt Du Ich ſtehen, wenn nicht der Unterſchied von Alleskönnen und Nichtskönnen im Wege ſtünde. So ſind alſo die Götter nur die Reflexerſcheinungen und Reflexbewegungen der menſchlichen Empfindungsnerven; nicht idioelektriſche Weſen, ſondern nur die Leiter der im Gemüthe des Menſchen aufgehäuften Elektricität; nicht Selbſtlaute, ſondern Mitlaute.

Die Götter als ſelbſtſtändige, menſchenloſe Weſen auffaſſen, als „Dinge oder Weſen an ſich" zum Gegenſtand des Denkens machen, heißt das Echo für ein Ding an ſich halten, heißt über

das Echo als ein abſolutes Weſen ſpeculiren und disputiren, ohne daran zu denken, daß der Urheber dieſes bezaubernden, aus ſich ſelbſt entſprungenen Schallweſens, dieſer akuſtiſchen Aſeität, Perſonalität und Subſtanzialität oder wie ſonſt die wälſchen Namen lauten, im eignen Kehlkopf ſteckt, daß die Götter nichts anderes ſind, als das Echo von dem ſei's nun freudigen, ſei's ſchmerzlichen Ach Gott! Geſchrei der menſchlichen Stimme.

Allerdings erſcheinen auch die Götter dem Auge, aber nur dem Ohre verkünden ſie ihr wahres Weſen. So ſchnell wie der Blitz verſchwindet die Göttergeſtalt, aber ſo andauernd, ſo nachhaltig, ſo eindrucksvoll, wie der Donner, iſt die Stimme der Götter. „Aus den Augen, aus dem Sinn", aber aus den Ohren, in den Sinn. „Der Herr redete mit euch mitten aus dem Feuer. Die Stimme ſeiner Worte hörtet ihr, aber kein Gleichniß (Geſtalt, Form, Bildniß) ſahet ihr außer der Stimme." (5. Moſ. 4, 12.) Aber was ſagt dieſe Götterſtimme? Daſſelbe, was das optiſche Echo in dem Orakel der Demeter zu Paträ, der Spiegel, worin der Kranke, nachdem er zu dem Gotte gefleht und geopfert hatte, ſich lebendig (geſund) oder auch todt erblickte (Pausan. 7, 21, 5); nur daß die Gottesſtimme ſich nicht allein, wie dieſes Orakel, auf die Fragen der Kranken beſchränkt, ſondern auch Anrufungen und Anfragen ganz andrer Art entweder mit dem Amen des Segens, der Hoffnung oder dem Amen des Fluchs, der Furcht beantwortet, beſtätigt. „Der König David ſprach: ſetzet meinen Sohn Salomo zum König über Iſrael. Da antwortete Benaja, der Sohn Joſada, dem König und ſprach: Amen (es ſei ſo, es geſchehe, γένοιτο), es ſage der Herr, der Gott meines Herrn Königs, (auch) alſo." (1. Kön. 1, 32—36.)

21.

Das er- und verwünſchte Schickſal.

Das nicht nur bei Homer, ſondern überall und überhaupt zweideutige und ſchwankende Verhältniß der Götter zum Schickſal, d. h. zur Nothwendigkeit [46] findet ſeine Erklärung in dem ſchwankenden Weſen der menſchlichen Wünſche. Was iſt und geſchieht, ſteht bald im Einklang, bald im Widerſpruch mit den menſchlichen Wünſchen. Bin ich geſund und glücklich, ſo will ich leben, ewig leben ſogar; bin ich aber krank und elend, ſo will ich ſterben. Keiner, ſagt Artabanus bei Herodot (7, 46) zu dem über die kurze Lebensdauer des Menſchen beim Anblick ſeines Heeres weinenden Xerres, keiner iſt in dem ſo kurzen Leben ſo glücklich, daß er nicht oft lieber zu ſterben als zu leben wünſchte; denn wenn uns Unglücksfälle treffen und Krankheiten zerrütten, ſo kommt uns das Leben trotz ſeiner Kürze doch lang vor, ſo daß der Tod bei dem Elend des Lebens die erwünſchteſte Zuflucht des Menſchen iſt, *καταφυγὴ αἱρετωτάτη*. Will ich leben, ſo iſt der Tod für mich eine feindliche, blinde, unbegreifliche Nothwendigkeit; denn in meiner Lebensliebe finde ich keinen Grund für ihn, kann ich ihm keinen Sinn abgewinnen. Sinn hat für mich nur, was nach meinem Sinn iſt; was meinem Willen, meinem Geſchmack, meinem Intereſſe, widerſpricht auch meinem Verſtande; ich ſterbe daher nur, weil ich eben ſterben muß, ohne einen einleuchtenden Grund für den Tod zu finden. So reichen die Augen des Menſchen nicht weiter als ſeine Wünſche und Intereſſen. Mit der wiſſenſchaftlichen Kultur erweitern ſich allerdings mit den Wünſchen auch die Einſichten, aber doch gilt auch hier: was der Menſch nicht mag, nicht ausſtehen kann, dem kann und will er auch kein Recht, keinen Grund in ſeinem Ver-

ſtande einräumen. Die Kämpfe der Menſchen — und nur im Kampfe, nicht in indifferenten Zuſtänden erkennt man ihr wahres Weſen — gegen neue Lehren und Einrichtungen, die ihren lieben, theuern Gewohnheiten des Denkens und Lebens widerſprechen, beweiſen dieß augenſcheinlich. Sie wollen nicht, daß der Neuerer Recht hat, ergo hat er Unrecht, ob ſie ſich gleich natürlich in die angenehme Selbſttäuſchung verſetzen, zu glauben, daß ſie nicht aus Widerwillen, nicht aus Selbſtſucht, ſondern nur aus puren Vernunft- oder Wahrheitsgründen ſeine Sache verwerfen.

Aber etwas ganz andres iſt es, wenn der Menſch elend und unglücklich iſt, wenn das Leben ihm zur Laſt und Pein wird; dann bekommt die blinde Nothwendigkeit Augen, das finſtere Todtenreich Licht und Verſtand; dann wird der ſonſt unbeugſame Tod ein geſchmeidiges, mildes Weſen, dann ein vernünftiger Schluß des Lebens; denn die Vorderſätze dazu liegen in den menſchlichen Wünſchen. „O ſüßer (freundlicher, angenehmer, liebenswürdiger, γλυκύς) Hades, o Bruder des Zeus, ruft Herakles in ſeiner Schmerzensqual den Tod bei Sophokles an, ende meine Leiden (wörtlich: bringe mich zu Bette, zur Ruhe, εὕναιον), mit ſchnellem Tode den Unglücklichen vernichtend.“ (Trach. 1039.) „O Tod, Tod, ruft gleichfalls bei Sophokles Philoktetes in ſeiner Schmerzenspein: wie kannſt du doch, immerfort gerufen, ſo jeden Tag nicht einmal kommen?“ Der Tod iſt daher je nach den wechſelnden Zuſtänden des menſchlichen Lebens ein ebenſo erwünſchtes, als verhaßtes, ebenſo freundliches, als feindliches, ebenſo göttliches, als dämoniſches oder vielmehr kakodämoniſches Weſen. Und iſt er erwünſcht, ſo preiſt der Menſch die Allmacht der Götter, die auch den Tod in ihrer Gewalt haben, durch den Tod ihn von dem Elend des Lebens erlöſen, preiſt ſie als Befreier und folglich als ſelbſt freie Weſen.

21.

Das er- und verwünſchte Schickſal.

Das nicht nur bei Homer, ſondern überall und überhaupt zweideutige und ſchwankende Verhältniß der Götter zum Schickſal, d. h. zur Nothwendigkeit [46] findet ſeine Erklärung in dem ſchwankenden Weſen der menſchlichen Wünſche. Was iſt und geſchieht, ſteht bald im Einklang, bald im Widerſpruch mit den menſchlichen Wünſchen. Bin ich geſund und glücklich, ſo will ich leben, ewig leben ſogar; bin ich aber krank und elend, ſo will ich ſterben. Keiner, ſagt Artabanus bei Herodot (7, 46) zu dem über die kurze Lebensdauer des Menſchen beim Anblick ſeines Heeres weinenden Xerres, keiner iſt in dem ſo kurzen Leben ſo glücklich, daß er nicht oft lieber zu ſterben als zu leben wünſchte; denn wenn uns Unglücksfälle treffen und Krankheiten zerrütten, ſo kommt uns das Leben trotz ſeiner Kürze doch lang vor, ſo daß der Tod bei dem Elend des Lebens die erwünſchteſte Zuflucht des Menſchen iſt, *κάταφυγὴ αἱρετωτάτη*. Will ich leben, ſo iſt der Tod für mich eine feindliche, blinde, unbegreifliche Nothwendigkeit; denn in meiner Lebensliebe finde ich keinen Grund für ihn, kann ich ihm keinen Sinn abgewinnen. Sinn hat für mich nur, was nach meinem Sinn iſt; was meinem Willen, meinem Geſchmack, meinem Intereſſe, widerſpricht auch meinem Verſtande; ich ſterbe daher nur, weil ich eben ſterben muß, ohne einen einleuchtenden Grund für den Tod zu finden. So reichen die Augen des Menſchen nicht weiter als ſeine Wünſche und Intereſſen. Mit der wiſſenſchaftlichen Kultur erweitern ſich allerdings mit den Wünſchen auch die Einſichten, aber doch gilt auch hier: was der Menſch nicht mag, nicht ausſtehen kann, dem kann und will er auch kein Recht, keinen Grund in ſeinem Ver-

ſtande einräumen. Die Kämpfe der Menſchen — und nur im Kampfe, nicht in indifferenten Zuſtänden erkennt man ihr wahres Weſen — gegen neue Lehren und Einrichtungen, die ihren lieben, theuern Gewohnheiten des Denkens und Lebens widerſprechen, beweiſen dieß augenſcheinlich. Sie wollen nicht, daß der Neuerer Recht hat, ergo hat er Unrecht, ob ſie ſich gleich natürlich in die angenehme Selbſttäuſchung verſetzen, zu glauben, daß ſie nicht aus Widerwillen, nicht aus Selbſtſucht, ſondern nur aus puren Vernunft- oder Wahrheitsgründen ſeine Sache verwerfen.

Aber etwas ganz andres iſt es, wenn der Menſch elend und unglücklich iſt, wenn das Leben ihm zur Laſt und Pein wird; dann bekommt die blinde Nothwendigkeit Augen, das finſtere Todtenreich Licht und Verſtand; dann wird der ſonſt unbeugſame Tod ein geſchmeidiges, mildes Weſen, dann ein vernünftiger Schluß des Lebens; denn die Vorderſätze dazu liegen in den menſchlichen Wünſchen. „O ſüßer (freundlicher, angenehmer, liebenswürdiger, γλυκύς) Hades, o Bruder des Zeus, ruft Herakles in ſeiner Schmerzensqual den Tod bei Sophokles an, ende meine Leiden (wörtlich: bringe mich zu Bette, zur Ruhe, εὔναιον), mit ſchnellem Tode den Unglücklichen vernichtend.“ (Trach. 1039.) „O Tod, Tod, ruft gleichfalls bei Sophokles Philoktetes in ſeiner Schmerzenspein: wie kannſt du doch, immerfort gerufen, ſo jeden Tag nicht einmal kommen?“ Der Tod iſt daher je nach den wechſelnden Zuſtänden des menſchlichen Lebens ein ebenſo erwünſchtes, als verhaßtes, ebenſo freundliches, als feindliches, ebenſo göttliches, als dämoniſches oder vielmehr kakodämoniſches Weſen. Und iſt er erwünſcht, ſo preiſt der Menſch die Allmacht der Götter, die auch den Tod in ihrer Gewalt haben, durch den Tod ihn von dem Elend des Lebens erlöſen, preiſt ſie als Befreier und folglich als ſelbſt freie Weſen.

Iſt aber der Tod nicht erwünſcht, ſo ſchmäht der Menſch oder beklagt wenigſtens im Stillen die Unmacht und Unfreiheit der Götter, weil ſie hinter ſeinen Wünſchen zurückbleiben, nicht zu thun vermögen, was er zu wünſchen vermag.

Der Tod iſt aber der Repräſentant des Schickſals überhaupt und zwar in ſeiner furchtbarſten Geſtalt. Die griechiſchen Worte: *οἶτος*, *πότμος*, *κήρ*, *κῆρες*, *μοῖρα*, *μόρος* bedeuten Geſchick, Schickſal, aber bedeuten auch zugleich den Tod, und zwar bei Homer entweder allein für ſich, wie *πότμος ἑτοῖμος* (Z. 18, 96), *ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρουσα* (Z. 24, 82), *κῆρ' ἀλεείνων* (Z. 16, 817), oder, was der gewöhnlichſte Fall iſt bei den homeriſchen Worten: Ker, Keres, Moira, verbunden mit Thanatos (Tod), wie *θάνατος καὶ μοῖρα* (Z. 3, 101), *μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο* (O. 17, 326), *κῆρες θανάτοιο* (Z. 2, 302) oder andern die Eindrücke und Wirkungen des Todes bezeichnenden Beiworten, wie das verderbliche Schickſal *κῆρ' ὀλοήν* (Z. 13, 665), die ſchlimmen oder böſen Schickſals- (Todes-) Göttinnen *κακὰς κῆρας* (Z. 12, 113), das ſchwarze Geſchick *κῆρα μέλαιναν* (Z. 14, 462), das Schickſal, deſſen „Namen ſchon Abſcheu und Schrecken erregt“ *μοῖρα δυσώνυμος* (Z. 12, 116). Ebenſo gebrauchen die Griechen *ἡ πεπρωμένη* (nämlich *μοῖρα*) oder *τὸ πεπρωμένον*, welches Wort gleichfalls Loos, Schickſal bedeutet, für Tod und ſagen: das Schickſal ſtatt: der Tod ergriff ihn, d. h. er ſtarb; ebenſo das Wort *αἶσα*, z. B. Oppian (de Venat. 2, 440. ed. Schneider.) *τοὶ δ' αἶσαν* (Geſchick, Todesgeſchick, Tod) *ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶντες*. Repräſentant der Nothwendigkeit oder des Schickſals überhaupt iſt der Tod aber deßwegen, weil er das Allerwiderwilligſte, das Nothwendige überhaupt aber nichts andres iſt als eben das Widerwillige und Widerwärtige, das den menſchlichen Wünſchen Widerſprechende,

das Unwiderſtehliche, das Unvermeidliche — *μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὔτις ἀλεύαται, ὅς κε γένηται* (O. 24, 29) — das Unabänderliche, aber doch ſo gerne, wenn es nur möglich wäre, Abgeänderte. Schon das Wort *Ἀνάγκη*, welches jedoch bei Homer noch nicht die Nothwendigkeit im Allgemeinen bedeutet, die Nothwendigkeit in dem Sinne, in welchem die ſpätern Griechen ſagten: mit der Nothwendigkeit kämpfen ſelbſt die Götter nicht, *ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται* [47], beſtätigt dieß, denn es bedeutet urſprünglich Zwang, Gewalt, Feſſel, und ſteht daher dem entgegen, was man von ſelbſt, aus freien Stücken, d. h. gern oder aus Neigung iſt und thut. „Nicht wollend aus Zwang", „zwar ungern, aber genöthigt" überſetzt Voß *οὐκ ἐθέλουσ' ὑπ' ἀνάγκης* (O. 2, 110. 19, 155). „Die Feigen gedrängt in die Mitte, daß wer ſogar nicht wollte, die Noth ihn zwänge zu kämpfen", *οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίῃ πολεμίζοι* (Z. 4, 300). „Ich kam nicht mit Willen; gewaltſam wider meinen Willen mit Zwang ſchleppten Räuber mich fort", *ἤλυθον οὐκ ἐθέλουσα· βίῃ δ' ἀέκουσαν ἀνάγκῃ.* (Hymn. in Demet. 124.) „Keiner hat dieſe (Zwietracht, welche mit Grauſamkeit das Uebel des Kriegs und Streites fördert) gern, aber aus Zwang oder Nothwendigkeit (weil es die Götter wollen) iſt ſie geehrt", *οὔτις τήνγε φιλεῖ βροτὸς ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης* (Hesiod. Op. 15). Denn „jedes Uebel, bemerkt der neuplatoniſche Scholiaſt (in: Hesiodi Opera et Dies ed. Vollbehr) zu dieſem Verſe, iſt wider Willen, unfreiwillig, *ἀκούσιον*, wie auch Platon ſagt." Die Eigenſchaften des als perſönliches Weſen, als Gott vorgeſtellten Todes: die Grauſamkeit, Unbarmherzigkeit, Unerbittlichkeit und Unbeſtechlichkeit — der Tod allein, ſagt Aeſchylos, nimmt keine Geſchenke an — ſind daher die Eigenſchaften des Schickſals überhaupt.

Aber gleichwohl gibt es keine Naturnothwendigkeit, die nicht

je nach Zeit und Umſtänden erwünſcht und herzlich willkommen wäre, wie ſo eben ſelbſt an dem Tode ſich gezeigt hat. „Unbändiger iſt, ſagt Odyſſeus, und ſchrecklicher nichts als der Hunger, welcher ſtets mit Gewalt an ſich die Menſchen erinnert“ (ἐκέλευσεν δὲ μνήσασθαι ἀνάγκη, gebietet, an ihn zu denken, auch wenn man nicht will, zwingt, nöthigt dazu, O. 7, 216). „Ein großes Uebel für die Menſchen iſt der Magen“ (oder Bauch, ἡ γαστήρ), ſagt Athenäus 10, 19, und führt den Komiker Alexis an, der dem Magen alle ſchmachvollen Leiden und Widerwärtigkeiten ſchuld gibt, und den Diphilos, welcher den Vers des Euripides: „die Noth und mein mühſel'ger Magen bezwinget mich“ lobpreiſend ausführt. Und bei Artemidor 1, 76 heißt der Magen ein grauſamer und geſtrenger Herr, dem der Menſch Sklavenſold entrichtet — ein dominus acerbus, crudelis, inexorabilis, wie Rigalt zu dieſer Stelle bemerkt, alſo daſſelbe, was ſonſt der Todesgott. Aber dieſes menſchenfeindliche Weſen iſt der Hunger nur in dem unglücklichen, ſeinem Sinn widerſprechenden Fall, wo keine Speiſen vorhanden ſind; denn er iſt ja der Appetit, das Verlangen nach Speiſen. Wenn daher die Eßgier mit Diphilos ausruft: „nichts iſt mühſel'ger (mühbeladner, elender, allduldender, ταλαιπωρότερον) als der Magen“; ſo ruft dagegen der Eßgenuß mit dem Schlemmer des Alexis aus: „nichts geht über Eſſen und Trinken“, γαστρὸς οὐδὲν ἥδιον. (Athen. 8, 15.) Hätte darum der Menſch nicht von Natur Hunger, müßte er nicht eſſen, er würde ſicherlich, um ſich den Genuß des Eſſens zu verſchaffen, den Hunger aus ſich ſelbſt erfunden haben, gleichwie er auch, trotzdem daß der Hunger eine, leider! für Unzählige höchſt tragiſche, unbezwingliche Nothwendigkeit iſt, ſei's nun in Folge der Natur oder nach chriſtlicher Lehre in Folge des Sündenfalls, aus Schwelgerei genug Mittel erſonnen hat, ſich Hunger

zu machen. Was aber von der Nothwendigkeit des Hungers, das gilt auch von andern Nothwendigkeiten, wie z. B. der des Schlafs, denn „es ist nicht möglich, daß schlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maaß und Ziel", *ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν Ἀθάνατοι θνητοῖσιν.* (O. 19, 591—93.)

Wenn der Schlaf dem Zeus kommt, „wo nicht er selber gebietet" (*ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύοι*, J. 14, 248), wo also der Zeus oder Mensch wachen will oder möchte, damit nicht ein Unglück oder sonst was wider seinen Willen geschieht, gleichwie während des von der Here über Zeus verhängten Schlafes sein Sohn Herakles von derselben verfolgt wurde, während des Schlafes des Odysseus nach seiner Abfahrt von Aeolien die Gefährten desselben den Windschlauch zu seinem und ihrem Unglück öffneten und dann auf der Insel des Helios sich vollends ins Verderben stürzten; so ist der Schlaf der Herr oder Feind der Götter und Menschen — *ὁ παγκρατής*, Allherrscher heißt der Schlaf bei Sophokles; *πανδαμάτωρ*, Allbändiger bei Homer J. 24, 5; *δαμασίφρως*, Menschenbändiger bei Simonides (Schol. zu J. 24, 5) — der Schlaf ein grausames, unbarmherziges Wesen wie der Tod, wie das Schicksal überhaupt; *νηλεῖ ὕπνῳ* (O. 12, 372), *ὕπνος σχέτλιος* (O. 10, 68). [48] Kommt der Schlaf aber auf Befehl, d. h. auf Wunsch, so ist Zeus oder der Mensch der Herr des Schlafes und der Schlaf selbst ein süßes, liebliches Wesen — *ἡδύς, νήδυμος, γλυκύς, γλυκερός, μαλακός, ἀμβρόσιος, μελίφρων* heißt er bei Homer — so hochgestellt, so lieb „als die Liebe, der süße Gesang und bewunderte Reigentanz" (J. 13, 636). In Sikyon war der Schlaf abgebildet, wie er einen Löwen einschläferte, mit dem Beinamen: *ἐπιδώτης*, der Wohlthäter, der Geber. (Paus. 2, 10, 2.) Epidotes heißt aber

auch Zeus ſelbſt, weil er dem Menſchen Gutes gibt oder thut. (Paus. 8, 9, 1.)

Ein anderes Beiſpiel iſt Aphrodite, die Göttin der Liebe. Was iſt lieblicher als ſie, die „holdlächelnde“? was „anmuthiger als die Werke der Hochzeit“? (Hom. J. 5, 429.) „Was bezaubernder als die Lieb' und Sehnſucht, womit ſie alle Herzen der Götter bezähmt und ſterblichen Erdebewohner“? (J. 14, 198.) „Was iſt Leben, ſagt Mimnermos in ſeinen Elegieen, Genuß was ohne die goldene Liebe? Todt ſei ich, wenn nicht mehr dieſe am Herzen mir liegt.“ Aber zugleich iſt ſie „unüberwindlich und unbeſiegbar“ (Sophokles), ſtark wie die Nothwendigkeit, [49] eine Macht, „der nichts entgeht, keiner der ſeligen Götter, keiner der ſterblichen Menſchen“ (Hymn. in Ven. 34 und Sophokles Antig. 787), die ſelbſt, wenn es ihr beliebt, ſogar den Zeus, der doch die höchſte Macht beſitzt, bethört, ſeines Verſtandes beraubt und ſelbſt mit ſterblichen Weibern vereinigt (Hymn. in Ven. 36 —40). Ein Beiſpiel dieſer Macht der Liebe über Zeus iſt die Scene in der Ilias, wo die Liebe ſeinen verſtändigen Sinn verdunkelte (J. 14, 294), oder wie ſich Zeus ſelbſt ebendaſelbſt ſpäter (316) ausdrückt, ſeinen Sinn rings umfluthend bewältigte, und dadurch ſeinen Willen, ſeinen wenn auch nur momentanen Schlachtplan vereitelte. Wenn aber die Liebe ſo den Menſchen ergreift, daß er über dem Gegenſtand derſelben alle andern Gegenſtände vergißt, daß er durch ſie in Widerſtreit kommt mit ſeinen andern Intereſſen und Neigungen, denn außer der Geſchlechtsliebe hat er auch Ehrliebe, Vaterlandsliebe, Freiheitsliebe, Lebensliebe, Verwandtenliebe u. ſ. w., daß er durch ſie zu verderblichen Handlungen wider ſeinen Willen — denn kein Weſen will ſein und der Seinigen Unglück — verleitet wird, wie es der Fall mit der Helene war, die über dem Paris den Gatten, die Tochter, die

Freundinnen, die Heimath vergeſſen (Z. 3, 174. O. 4, 263) und dadurch ſo viel Unheil über die Achäer und Troer gebracht hatte; dann verflucht der Menſch, wenn er wieder zur Beſinnung kommt, ſein Daſein, wie eben dieſe Helene (Z. 6, 343. 3, 173); dann iſt die Liebe eine beklagenswerthe Ate, Verblendung der Aphrodite (O. 4, 261); dann ein böſes, hartes Verhängniß der Götter oder des Schickſals (*οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον*, Z. 6, 357). Zwar nennt ſich Helene ſelbſt ein ſchändliches Weib, eine unverſchämte Unheilſtifterin, ſchreibt alſo ſich oder Paris die Schuld ihrer Frevelthat zu, daher ſie auch Priamos zu ſich kommen läßt mit den tröſtenden Worten: „du nicht trägſt mir die Schuld, deß ſind die Unſterblichen ſchuldig.“ (Z. 3, 164.) Aber beides iſt vereinbar. Stelle ich mir die Liebe vor als ein ſelbſtſtändiges Weſen, ſage ich demnach: die Liebe ergreift mich, gleichwie auch der Grieche z. B. ſagt: der Zorn ergreift mich, ſtatt: ich erzürne, der Kummer oder Schmerz hat mich, ſtatt: ich habe Schmerz oder Kummer (z. B. Hymn. in Ven. 200. 208), den Zeus feſſelte oder hatte nicht der Schlaf (Z. 2, 2) ſtatt: Zeus hatte keinen Schlaf, der Muth erfaßte ihn (*ἕλεν μένος* Z. 5, 136) ſtatt: er faßte Muth; ſo bin nicht ich, ſondern die Liebe die Urſache von dem, was ich aus Liebe oder vielmehr die Liebe durch mich gethan hat, ſo iſt dieſelbe ein von mir unterſchiedenes Weſen, ein Weſen außer und über mir, ein Schickſal. Stelle ich mir aber die Liebe als eine Eigenſchaft, Neigung oder Thätigkeit von mir ſelbſt vor, ſage ich demnach: ich habe oder faſſe Liebe zu dir, ſtatt: die Liebe hat oder ergreift mich, ſo bin ich ſelbſt auch der Urheber der aus Liebe begangenen Thaten. Aber beides reimt ſich in demſelben Sinne und Verſe ſelbſt zuſammen: „wie ich anjetzt dich lieb' und mich ſüßes Verlangen ergreifet“ (*ὡς σέο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὺς ἵμερος αἱρεῖ* Z. 14, 328

und X. 3, 446), denn ſprachlich könnte ſtatt ἔραμαι ich liebe eben ſo gut ſtehen: die Liebe hat oder ergreift mich, indem nicht nur vom Verlangen, vom Himeros geſagt wird, daß er den Menſchen ergreift und hat, ſondern auch von der Liebe, vom Eros; Ἀγχίσην δ' ἔρος εἷλεν (Hymn. in Ven. 91), ἔρως γὰρ ἔχεν (nämlich den Zeus und Poſeidon, Pind. Isth. 7, 64). Das eine iſt die poetiſche oder religiöſe, das andere die proſaiſche oder philoſophiſche Anſicht und Ausdrucksweiſe. „Ich habe die Lais", aber ſie hat nicht mich, ſagt der Philoſoph; die Lais hat mich, oder ich bin von ihr beſeſſen, ſagt der Poet und Prophet. Gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nicht nur ein ſprachlicher und theoretiſcher, ſondern auch pſychologiſch begründeter; denn ſo wie ein Trieb oder Bedürfniß nicht das gehörige Maaß überſchreitet, nicht aus der Stelle rückt, die es im Ganzen einnimmt, nicht den Menſchen in ſeiner Hausordnung und der Ausübung ſeiner übrigen Verrichtungen ſtört, ſo iſt es für ihn, obwohl eine Nothwendigkeit, doch eine Nothwendigkeit nach Herzenswunſch, eine Nothwendigkeit, die ihm wie ein Product ſeiner ſelbſt, als ſelbſtverſtändlich, ſelbſtgewollt, ſelbſtgemacht erſcheint, während dasſelbe im entgegengeſetzten Falle, wenn es außer ſein natürliches Bette tritt, wenn es nichts mehr neben und über ſich beſtehen läßt, wenn es mit despotiſcher Allgewalt auftritt, und ſo den Menſchen ins Verderben ſtürzt, als eine ſelbſtſtändige, unwiderſtehliche, unbegreifliche Schickſalsmacht etſcheint und wirklich auch ſo wirkt, wie ſich ſo eben an der Helene zeigte. Ein ſchönes Beiſpiel von der Allgewalt des Eros liefert auch Theokrit in ſeiner zweiten Idylle. „Wehe mir! tückiſcher Eros, wie haſt du das Blut aus den Adern, angeſchmiegt, wie ein Egel des Sumpfs mir alles geſogen." . . . „O wie ich ſah, wie ich tobte! wie ſchwang ſich im Wirbel der Geiſt mir Elenden! Ach die Reize verblühten,

nicht des Gepränges achtet' ich dort annoch; ſelbſt nicht, wie zu Hauſ' ich gekommen, weiß ich, ſondern mich hatt' ein brennendes Feuer verödet. Auf nun Theſtytis finde mir Rath für die peinliche Krankheit. Ganz beherrſcht mich Verlorne der Myndier", *πᾶσαν ἔχει με τάλαιναν ὁ Μύνδιος* (nach Voß).

22.

Tod und Unſterblichkeit.

Die Götter ſind nicht dem Schickſal oder der Nothwendigkeit von Leiden und Krankheit, von Altern und Sterben, von Irren und Fehlen unterworfen, d. h. die Götter ſind die von der Nothwendigkeit emancipirten oder befreiten Wünſche des Menſchen, immer jung, immer geſund, immer heiter, in ſpäterer Vorſtellung: immer gut und weiſe zu ſein — nicht jetzt gut und vernünftig, dann wieder böſe, begierig, zornig, leidenſchaftlich, unbeſonnen, unvernünftig —; denn was der Menſch wünſcht, das wünſcht er ſich zugleich als ununterbrochen fortdauernd. Gottheit und Nothwendigkeit, im Sinne der widerwilligen, unbegreiflichen, unverdaulichen Nothwendigkeit ſind daher die größten Gegenſätze. Die Jugend iſt eben ſo nothwendig als das Alter, eben ſo unabhängig vom Willen des Menſchen, als dieſes; aber jung iſt der Menſch gern, alt mit Widerwillen. Nicht in und mit der Jugend, ſondern erſt mit dem Verluſt derſelben erkennt ſich der Menſch als Unterthan einer unerbittlichen, dem Willen widerſtehenden Nothwendigkeit. [50] Die Jugend iſt daher eine Gottheit oder Eigenſchaft der Götter — *ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε* (J. 12, 323. 17, 444. 8, 539) — nicht aber das Alter. „Den Göttern iſt das Alter verhaßt", d. h. es ſteht im Widerſpruch mit dem Weſen

eines Gottes, weil im Widerſpruch mit dem Willen des jugendlichen, in der Jugend ſein Ideal erblickenden Menſchen. Die Nothwendigkeit, d. h. die unerwünſchte mit den Göttern vereinbaren, iſt eben ſo viel als das, was man nicht wünſcht, mit dem, was man wünſcht, vereinbaren. So wenig der Wunſch immer jung zu ſein, ſich mit der Nothwendigkeit des Alterns zuſammenreimen läßt, denn er iſt ja gerade ein dieſer Nothwendigkeit entgegengeſetzter Wunſch, ſo wenig der Gott, in dem ſich dieſer Wunſch zur Perſon verkörpert. Die Gottheit hebt die Nothwendigkeit, dieſe jene auf. So weit die Götter herrſchen und wirken, ſo weit erſtreckt ſich die Freiheit, ſo weit die Macht des Gebetes, des Wunſches. Zeus kann mir wohl den Wunſch gewähren, nicht jetzt ſchon zu ſterben, keineswegs aber den Wunſch, gar nicht zu ſterben. Der Tod ſelbſt iſt eine abſolute Nothwendigkeit, und über die Nothwendigkeit in dieſem Sinne vermögen auch die Götter nichts. Aber nur ſo weit ein Gott Uebles, Verhaßtes, Verwünſchtes verhindern, nur ſoweit er überhaupt Etwas gewähren, leiſten, thun, ſchaffen kann, nur ſoweit iſt er Gott. Die Nothwendigkeit iſt die Grenze, das Ende der Götter, aber auch das Ende der Wünſche; denn der Wunſch erſtreckt ſich, wenn auch nicht als Kind, doch als erfahrener Mann, nur auf das, was geſchehen kann; in der Eiskälte der Unmöglichkeit und Unabänderlichkeit erſtarrt er. „Da laſtete Hektors Schickſal, heißt es bei Homer, ſchwer zum Aides (Tode) hin, es verließ ihn Phöbos Apollon“. (Z. 22, 212.) Sonſt ſchirmten mich, ſagt Hektor einige Verſe ſpäter (302), Zeus und ſein ferntreffender Sohn; nun aber erreicht mich das Schickſal, der Tod, *νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει*. So verſchwinden die Götter, wo die Nothwendigkeit erſcheint. Der Satz: die Götter vermögen nichts über die Nothwendigkeit iſt daher eins mit dem Satze: die Wünſche vermögen

nichts über die Nothwendigkeit. Oder: die Götter reichen nicht weiter, als die Wünſche der Menſchen, eben weil ſie nichts andres ſind, als die erfüllten Wünſche des Menſchen, und zwar ſo erfüllten, wie ſie allein erfüllt werden können, nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur im Glauben, in der Phantaſie oder Vorſtellung.

Aber ſind denn nicht die Götter die Seligen und Unſterblichen, die Menſchen die Elenden und Sterblichen ſchlechtweg? Wie reimt ſich dieſer empfindliche, ſchneidende Gegenſatz mit der Behauptung, daß die Götter die Wünſche des Menſchen und gar die erfüllten ſind? Zeigt ſich nicht hier in puncto puncti der Seligkeit, oder was eigentlich eins iſt, Unſterblichkeit — denn was iſt ein Leben, dem ſtets das grauſe Bild des Todes vorſchwebt? — daß die Götter ein ſelbſtſtändiges, von den menſchlichen Wünſchen unterſchiedenes, ja um ſie völlig unbekümmertes Leben haben? Kann es einen ſtärkern Gegenſatz geben zwiſchen göttlichem Sein und menſchlichem Wünſchen, als dieſen Gegenſatz zwiſchen der Freiheit vom Tode und der Nothwendigkeit des Todes? Wären die Götter die erfüllten Wünſche des Menſchen, ſo müßte er ja unſterblich ſein; aber dieſe Folge fehlt, folglich iſt auch die Vorausſetzung, das Princip, wovon ausgegangen wurde, total falſch. Der Neid der Götter ſteht verhindernd zwiſchen den menſchlichen Wünſchen und ihrer Erfüllung in der Mitte; der Neid iſt aber nur ein ungeſchickter, blinder, heidniſcher Ausdruck von der abſoluten Souveränität und Selbſtſtändigkeit des göttlichen Weſens. Auch im Chriſtenthum iſt die Unſterblichkeit nur eine Eigenſchaft der Gottheit, nicht der Menſchheit, aber aus Liebe oder Gnade, welche die Anſprüche beider, der Gottheit und Menſchheit berückſichtigt, die Souveränität jener wahrt und doch die Bedürfniſſe dieſer befriedigt, gibt Gott dem Menſchen die Unſterblichkeit zum Geſchenk. So hat das Chriſtenthum die menſch-

lichen Wünſche erfüllt, ohne die Rechte der Gottheit zu vergeben, aber das Heidenthum iſt geſcheitert am Neide, d. h. an der Selbſtſucht der Götter.

Allerdings könnte die Theologie in dieſem Punkte wenigſtens über die Anthropologie triumphiren, wenn die Vorausſetzung, daß die Unſterblichkeit ein wirklicher Wunſch der Griechen war, ihre Richtigkeit hätte. „Wie ſollte aber dieſe Vorausſetzung richtig ſein? Wo iſt ein Menſch, der nicht unſterblich ſein will? Wer hat mehr über die Hinfälligkeit und Sterblichkeit des menſchlichen Lebens geklagt, als der Grieche? Wer ſich mehr als er nach der tröſtlichen Wahrheit der göttlichen Offenbarung geſehnt?“ Allerdings war auch die Unſterblichkeit ein Wunſch der Griechen, aber ein großer Unterſchied iſt in der Art und Weiſe, wie man Etwas wünſcht. Der Unſterblichkeitswunſch der Griechen war nur ein negativer, d. h. nichtiger, aber kein poſitiver, d. h. wirklicher, wahrer; ein ſolcher iſt er nur, wenn er der Wunſch eines andern beſſern Lebens iſt; aber der Grieche, wenigſtens der Grieche, wie er in ſeinen claſſiſchen, charakteriſtiſchen Werken und Thaten vor uns ſteht, wünſchte und kannte kein andres Leben als dieſes; er jammerte über das Elend des menſchlichen Lebens, die Unbeſtändigkeit aller Güter; aber gerade in dieſem Jammer beweiſt er den Werth, den er auf dieſelben legte, und bei allen ſeinen Klagen lebte er herzlich gern, war er innigſt einverſtanden mit dem Weſen dieſes Lebens, beanſtandete er nur die — freilich unvermeidlichen — Accidenze, die Zufälle, nicht die weſentlichen Eigenſchaften deſſelben. Seine Klagen haben keine andre Bedeutung, als die Zwiſtigkeiten, die in jeder auch glücklichen Ehe ſtattfinden, und im Moment der Leidenſchaft den Wunſch der Eheloſigkeit erzeugen, als die Klagen des Familienvaters über die Sorgen, welche die Kinder machen, Sorgen, die er aber gleichwohl um keinen

Preis mit der Sorgloſigkeit des Kinderloſen vertauſchen würde, kurz keine andre Bedeutung, als die Klagen jener oberflächlichen Unzufriedenheit und Empfindlichkeit, die mit dem Beſitz und Genuß jedes Gutes verknüpft ſind.

Die Griechen verlangten kein ewiges Leben, am wenigſten im Jenſeits; ſie wollten den Tod nur aufgeſchoben, nicht aufgehoben wiſſen; ſie wollten nur gerade jetzt nicht, vor allem nicht in der Blüthe der Jahre ſterben — der Satz: den die Götter lieben, der ſtirbt jung, hat keine allgemeine Gültigkeit, denn unter den Gütern, die ſich die Griechen wünſchen, befindet ſich auch der Wunſch eines langen Lebens, „zuletzt, verheißt Teireſias dem Odyſſeus O. 11, 134, wird dir kommen der ſanfte Tod, der dich von behaglichem Alter aufgelöſt in Frieden hinwegnimmt", und Anchiſes ſteht in der ſogenannten homeriſchen Hymne an die Venus zur Göttin: „laß mich lange wohl leben und ſchauen das Licht der Sonne, beglückt unter den Völkern und an die Schwelle des Alters gelangen" (V. 104—6) — ſie wollten endlich nur nicht an einem langſamen, ſchmerzlichen, ſchrecklichen Tod ſterben. Die Götter können daher auch nur den Tod verſchieben, aber nicht aufheben; nur verfügen über die Art und Weiſe des Todes, aber nicht über den Tod ſelbſt, weil die Wünſche der Griechen nicht über den Tod hinaus ſich erſtrecken, ſondern nur auf die Todesart gehen. Ein ſchneller, leichter Tod, wie ihn die ſanften Pfeile der Artemis oder Apollo's gaben, war ſein höchſter Wunſch in dieſer Beziehung. Der Tod war für ihn eine natürliche Nothwendigkeit, ſo gut verſtändlich, als irgend eine andere Natur-Nothwendigkeit; alſo keine blinde Nothwendigkeit, denn er ſah ihren Grund ein — „Alles wird man ja ſatt, heißt es ſelbſt bei Homer ſchon (Il. 13, 636), des Schlummers ſelbſt und der Liebe, auch des ſüßen Geſangs, und bewunderten Reigentanzes, welche

doch mehr anreizen die ſehnſuchtsvolle Begierde, als der Krieg", folglich auch des Lebens, denn was iſt ein Leben ohne dieſe Reize für den Griechen? —; er identificirte dieſe Nothwendigkeit mit ſeinem Weſen, wußte, daß er weſentlich ein Sterblicher, und dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, θνατὰ θνατοῖσι πρέπει. (Pind. Isthm. 5, 20.)

Gegen das Gute des Lebens empfindet freilich der Menſch überhaupt den Tod als eine harte, unfreundliche, aber gegen das viele Ueble deſſelben als eine freundliche Nothwendigkeit. „Verhaßt mit Unrecht, ſagt Aeſchylos in ſeinen Fragmenten, iſt der Tod den Sterblichen, der doch für immer ſchließt (μέγιστον τέρμα) der vielen Leiden Bahn", „der alles Leidens beſter Heiland ihnen iſt" (nach Droyſen). Das menſchliche Gemüth wünſcht bald immer, bald nimmer zu ſein; bald erſcheint ihm das Leben als das höchſte Gut, bald als das höchſte Unglück, ſo daß es nicht weiß, wofür es ſich entſcheiden ſoll, ob es die ewig Lebenden, die nichts vom Tode, oder die ewig Todten, die nichts vom Leben und folglich Leiden wiſſen, beneiden ſoll. Dieſes ſchwankende Für und Wider den Tod ſtellen die griechiſchen Anſichten und Vorſtellungen über Tod und Unſterblichkeit dar. Der Gedanke der Unſterblichkeit bleibt ſelbſt bei den Philoſophen, die ſie demonſtriren, ſtets mit dem Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils verknüpft, weil der Unſterblichkeitswunſch für die Griechen keine Gemüthsnothwendigkeit, kein Herzensbedürfniß, kein intoleranter, ſein Gegentheil unbedingt verneinender Wunſch iſt. Die Unſterblichkeit der Götter iſt keine gründliche, ernſtliche, wahrhafte — ſie können ſterben — aber nur weil der Wunſch der Griechen ſelbſt, unſterblich zu ſein, kein ernſtlicher, gründlicher, wahrhafter Wunſch war. Wird die Unſterblichkeit ein weſentlicher Wunſch des Menſchen, ſo wird ſie auch eine weſentliche

Eigenſchaft der Gottheit. Wo aber die Unſterblichkeit nur ein Wunſch, d. h. ein Wunſch im gewöhnlichen Sinne, ein momentaner, luftiger Wunſch, ein Wunſch, mit dem im Gemüthe des Menſchen nur die leichtſinnige Möglichkeit ſeiner Erfüllung, folglich eben ſo gut auch die entgegengeſetzte Möglichkeit verbunden iſt, da iſt auch die Unſterblichkeit der Götter nur eine mögliche, folglich auch der Tod der Götter ein möglicher Fall, wenn gleich die Wirklichkeit deſſelben aus den Augen in unbeſtimmte Ferne hinausgerückt wird, da iſt die Unſterblichkeit eigentlich nur ein ſo weit als möglich hinausgeſchobener Tod. Aber das will ja eben der Menſch; er ſtreitet dem Tode nicht ſein Recht auf ihn ab, nur in Betreff des Termins, wo er, und der Art und Weiſe, wie er ſeine Schuld bezahlen ſoll, rechtet er mit dem Tode.

Allerdings kannten auch die Griechen eine Unſterblichkeit, aber nur die geiſtige, d. h. geſchichtliche, die Fortdauer des Menſchen im Menſchen; allerdings kannten auch ſie eine Vergeltung des Guten und Böſen, ein Gericht nach dem Tode, aber ein Gericht, deſſen Richterperſonal nur aus Weſen ihres Gleichen beſtand und deſſen Ausſprüche nicht durch die Poſaunen der Engel, ſondern die menſchliche Stimme der Muſen verkündet wurden. „O die untadlige Penelopeia, heißt es bei Homer... drum ſchwind auch nimmer der Nachruhm ihrem Verdienſt (wörtlich: nie wird ihr Ruhm vergehen), denn die Götter verewigen unter den Menſchen einſt durch holden Geſang die züchtige Penelopeia" (wörtlich: machen, bereiten, τεύξουσι, ihr holden, anmuthigen Geſang, O. 24, 196—98). „Wer nun grauſam (unmild, hart, ἀπηνής) erſcheint und Grauſames ausübt, ſolchem wünſchen nur Fluch die Sterblichen all' in der Zukunft, weil er lebt, und der Todte noch wird von allen verabſcheut (geſchimpft, gehöhnt, ἐφεψιόωνται ἅπαντες, d. h. λοιδοροῦνται Eust.). Doch wer untadlig

(ἀμύμων hier alſo im moraliſchen Sinn, im Gegenſatz von ἀπηνής) ſelber erſcheint und Untadliges ausübt, deſſen Ruhm wird weit von den Fremdlingen ausgebreitet, rings in der Menſchen Geſchlecht und mancher nennt ihn den Guten", beſſer und richtiger nach Minkwitz: „zahlloſe Zungen ſegnen ihn", denn πολλοί im Unterſchiede vom vorhergehenden πάντας Alle ſind unbeſtimmt Viele, Zahlloſe, kein armſeliges: Mancher und das ἐσθλὸν ἔειπον entſpricht dem vorhergegangenen Verfluchen. (Fäſi zu O. 19, 329—34). „Die Tugend dauert fort durch rühmlichen Geſang", ἃ δ' ἀρετὰ κλεινᾶις ἀοιδαῖς χρονία τελέθει. (Pind. Pyth. 3, 204.) „Hinter des Sterblichen Tod folgt der Nachruhm", der allein der verſchwundnen Menſchen Leben (Lebensweiſe, διαιταν) verkündet" in Rede und Dichtung. Nicht des Kröſos' freundliche Tugend vergeht, doch der grauſamherzge Erzſtierbrenner wird, Phalaris wird durch böſes Gerede umhüllt ſein allerwärts, nimmer wird beim Sange der Knaben die Phormin unter's Dach laden ihn zum Theiler der holden Gemeinſchaft." (Pind. Pyth. 1, 180—90 nach Mommſen.) „Doch nicht ſind ſie geſtorben todt (geſtorben οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες), ſagt der ältere Simonides von Keos vortrefflich in einem Epigramm auf gefallene Freiheitshelden, denn es hebt ſie die Tugend (die Tapferkeit, ἀρετή) verherrlichend hoch empor aus des Todes Wohnung." Wer aber auf der Erde unſterblich iſt und unſterblich ſein will, der hat kein Verlangen, kein Bedürfniß, auch zugleich noch unter der Erde oder über der Erde im Himmel unſterblich zu ſein. Der Wunſch, auch noch nach dem Tode in ſeinem Namen, ſeinen Thaten fort zu exiſtiren, hat ja zu ſeiner Vorausſetzung das Bewußtſein oder die Ueberzeugung, daß es keine andere Exiſtenz nach dem Tode, keine andere Unſterblichkeit für den Menſchen gibt. Wer die unſterbliche Seele des Achilleus ſtatt in der Ilias, im Schat-

reich der Odyſſee ſucht und findet, der macht den Schatten des enſchen zum Menſchen, das Traumbild zur Wahrheit, das Un-ſen zum Weſen; den ägyptiſchen Crepitus Ventris, der aller-gs auch eine Pſyche, ein Lebenshauch iſt, welcher zum Ganzen hört, aber nur eine unterirdiſche, untergeordnete Rolle ſpielt, m ſeelenvollen Ausdruck der homeriſchen Muſe.

Allerdings finden ſich auch bei den Griechen die Vorſtellungen cht nur perſönlicher Unſterblichkeit, ſondern auch perſönlicher eſtrafung und Belohnung nach dem Tode; aber dieſe Vorſtel-ngen haben bei ihnen nur die Bedeutung einer Phantaſie, be-ichnen nicht ihr claſſiſches Weſen oder ſtehen wenigſtens mit en übrigen charakteriſtiſchen unſterblichen Geſinnungen und edanken in Widerſpruch. So ſchildert z. B. Pindar in der eiten Olympiſchen Ode das Leben der Guten nach dem Tode s ein ſeliges, thränenloſes, von beſtändigem Sonnenlicht er-uchtetes Leben (V. 110—136); aber derſelbe Pindar ſagt B. in der dritten Pythiſchen Ode: „man muß das Billige (das r Menſchen Schickliche) von den Göttern erſtreben (erbitten) mit rblichem (ſeiner Sterblichkeit bewußtem) Geiſte, erkennend, was n den Füßen liegt, was unſer Loos. Strebe nicht, liebe eele, nach unſterblichem Leben (*μή, φίλα ψυχά, βίον θάνατον σπεῦδε*), ſondern erſchöpfe das Werkzeug des Thun-hen“ (die thunliche, praktiſche Möglichkeit, *τὰν δ' ἐμπρακτον πλεῖ μαχανάν*, d. h. erſtrebe nur, unternimm nur das, zu ſen Ausführung du die Mittel, die Macht haſt).

Der Grieche war Menſch, und zwar Menſch nicht mit Wider-llen, nicht im Widerſpruch mit ſeinem wahren, einſtigen Weſen, nur Menſch nicht nur für jetzt, dieſen Augenblick, den er lebte, ndern Menſch für immer, für alle Zeiten. Die Menſchheit war r ihn keine Maske, die er nach Belieben anzog und wegwarf,

(ἀμύμων hier alſo im moraliſchen Sinn, im Gegenſatz von ἀπηνής) ſelber erſcheint und Untadliges ausübt, deſſen Ruhm wird weit von den Fremdlingen ausgebreitet, rings in der Menſchen Geſchlecht und mancher nennt ihn den Guten", beſſer und richtiger nach Minkwitz: „zahlloſe Zungen ſegnen ihn", denn πολλοί im Unterſchiede vom vorhergehenden πάντας Alle ſind unbeſtimmt Viele, Zahlloſe, kein armſeliges: Mancher und das ἐσθλὸν εἶπον entſpricht dem vorhergegangenen Verfluchen. (Fäſi zu O. 19, 329—34). „Die Tugend dauert fort durch rühmlichen Geſang", ἁ δ' ἀρετὰ κλεινᾶις ἀοιδαῖς χρονία τελέθει. (Pind. Pyth. 3, 204.) „Hinter des Sterblichen Tod folgt der Nachruhm", der allein der verſchwundnen Menſchen Leben (Lebensweiſe, δίαιταν) verkündet" in Rede und Dichtung. Nicht des Kröſos' freundliche Tugend vergeht, doch der grauſamherzge Erzſtierbrenner wird, Phalaris wird durch böſes Gerede umhüllt ſein allerwärts, nimmer wird beim Sange der Knaben die Phorminx unter's Dach laden ihn zum Theiler der holden Gemeinſchaft." (Pind. Pyth. 1, 180—90 nach Mommſen.) „Doch nicht ſind ſie geſtorben todt (geſtorben οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες), ſagt der ältere Simonides von Keos vortrefflich in einem Epigramm auf gefallene Freiheitshelden, denn es hebt ſie die Tugend (die Tapferkeit, ἀρετή) verherrlichend hoch empor aus des Todes Wohnung." Wer aber auf der Erde unſterblich iſt und unſterblich ſein will, der hat kein Verlangen, kein Bedürfniß, auch zugleich noch unter der Erde oder über der Erde im Himmel unſterblich zu ſein. Der Wunſch, auch noch nach dem Tode in ſeinem Namen, ſeinen Thaten fort zu exiſtiren, hat ja zu ſeiner Vorausſetzung das Bewußtſein oder die Ueberzeugung, daß es keine andere Exiſtenz nach dem Tode, keine andere Unſterblichkeit für den Menſchen gibt. Wer die unſterbliche Seele des Achilleus ſtatt in der Ilias, im Schat-

reich der Odyſſee ſucht und findet, der macht den Schatten des enſchen zum Menſchen, das Traumbild zur Wahrheit, das Un- ſen zum Weſen; den ägyptiſchen Crepitus Ventris, der aller- gs auch eine Pſyche, ein Lebenshauch iſt, welcher zum Ganzen jört, aber nur eine unterirdiſche, untergeordnete Rolle ſpielt, n ſeelenvollen Ausdruck der homeriſchen Muſe.

Allerdings finden ſich auch bei den Griechen die Vorſtellungen ht nur perſönlicher Unſterblichkeit, ſondern auch perſönlicher ſtrafung und Belohnung nach dem Tode; aber dieſe Vorſtel- ngen haben bei ihnen nur die Bedeutung einer Phantaſie, be- chnen nicht ihr claſſiſches Weſen oder ſtehen wenigſtens mit en übrigen charakteriſtiſchen unſterblichen Geſinnungen und danken in Widerſpruch. So ſchildert z. B. Pindar in der eiten Olympiſchen Ode das Leben der Guten nach dem Tode s ein ſeliges, thränenloſes, von beſtändigem Sonnenlicht er- uchtetes Leben (V. 110—136); aber derſelbe Pindar ſagt V. in der dritten Pythiſchen Ode: „man muß das Billige (das r Menſchen Schickliche) von den Göttern erſtreben (erbitten) mit rblichem (ſeiner Sterblichkeit bewußtem) Geiſte, erkennend, was n den Füßen liegt, was unſer Loos. Strebe nicht, liebe eele, nach unſterblichem Leben (*μή, φίλα ψυχά, βίον θάνατον σπεῦδε*), ſondern erſchöpfe das Werkzeug des Thun- hen“ (die thunliche, praktiſche Möglichkeit, *τὰν δ' ἁμπρακτον πλέα μαχανάν*, d. h. erſtrebe nur, unternimm nur das, zu ſen Ausführung du die Mittel, die Macht haſt).

Der Grieche war Menſch, und zwar Menſch nicht mit Wider- ſten, nicht im Widerſpruch mit ſeinem wahren, einſtigen Weſen, nun Menſch nicht nur für jetzt, dieſen Augenblick, den er lebte, ndern Menſch für immer, für alle Zeiten. Die Menſchheit war : ihn keine Maske, die er nach Belieben anzog und wegwarf,

um uns entweder ein phantaſtiſches Engelsgeſicht zu zeigen oder ein beſtialiſches Scheuſal, das ſeine Hyänenwuth ſelbſt noch an den Leichen der Andersdenkenden ausläßt; die Menſchheit war ſein Weſen, ſein abſolutes, ſein zeitliches und ewiges Weſen, wovon er ſich ſelbſt im Tode nicht trennen mochte und konnte. Sein Wahlſpruch war nicht der kosmopolitiſche des Chriſtenthums: ubi bene, ibi patria, wohl iſt es uns aber nicht auf der Erde, ſondern im Himmel, alſo iſt dort unſer Vaterland; ſein Wahlſpruch war der patriotiſche: ubi patria, ibi bene. „Nichts ja kann ich ſüßeres erblicken, als das Vaterland", ſagt Homer (O. 9, 28 und 34), „Nichts theurer, als das Vaterland" (*οὐδὲν φίλτερον ἄλλο πάτρης*), Theognis (V. 788). Aber das Vaterland des Menſchen iſt die Erde und dieſem ſeinem Vaterland blieb der Grieche auch noch im Tode. Die Worte Pindars in der eben angeführten Ode: „Es gibt ein höchſt eitles Geſchlecht unter den Menſchen, welches, verachtend das Einheimiſche, nach Fernem ſchauet, Windigem (Unnützem) nachjagend mit unerfüllbaren Hoffnungen" (V. 36—40), Worte, die hier zunächſt allerdings eine ſpeciell politiſche Anſpielung (Mommſen) enthalten, zugleich aber auch eine allgemeinere Bedeutung haben, wie das Beiſpiel der Koronis beweiſt, laſſen ſich daher auch auf dieſen Gegenſtand, auf das Verlangen nach jenſeitigem überirdiſchem Leben anwenden. Die letzten Worte, welche die ſterbende Tochter in einem griechiſchen Epigramm zur geliebten Mutter ſpricht, ſind: „Bleibe beim Vater hieſelbſt und gebäre zu beſſerem Looſe eine andre, die dich zärtlich im Alter verpflegt." (Anthol. min. Kanne 742.) Sie ſagt alſo nicht: Mutter, adieu, auf Wiederſehn im Elyſium! ſie nimmt die Mutter nicht mit ſich in Gedanken ins Jenſeits hinüber, ſie läßt ihre letzte Sorge die irdiſche Zukunft der greiſen Mutter ſein; ſie läßt ihr Herz auf der Erde

zurück. So denkt ein griechiſches Mädchen; aber wie ein griechiſcher Held? „Künftig ſagt dann einer der ſpätgebornen Menſchen, im vielrudrigen Schiff zum dunkelen Meer hinſteuernd: Seht das ragende Grab des längſt geſtorbenen Mannes, der einſt tapfer im Streit hinſank dem göttlichen Hektor! Alſo redet man einſt, und mein iſt ewiger Nachruhm" (dieſer mein Ruhm geht nimmer zu Grunde, τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται, Ilias 7,87—91). Wer aber ſein Leben und Weſen an und in unſterblichen Ruhm ſetzt, der hat nicht noch eine zweite obſcure Seele — ἐν δὲ ἵα ψυχή Z. 21, 569 — für die Unſterblichkeit in Reſerve.

23.

Das ethiſche Schickſal.

Der Tod, der Schlaf, der Hunger, der Geſchlechtstrieb ſind Naturnothwendigkeit, den Menſchen ohne Unterſchied gemein. Odyſſeus muß ebenſogut eſſen, als der Bettler Iros, und Hektor ebenſogut der Aphrodite opfern, als Paris, und Achilleus ebenſogut ſterben als Therſites. Das Schickſal wurde aber an der Hand Homers nur in der Geſtalt dieſer ſinnlichen Naturnothwendigkeiten betrachtet. Wie verhält es ſich alſo zu den Handlungen, die einen Hektor und Paris unterſcheiden, die uns zu Lob oder Tadel, Verachtung oder Bewunderung ſtimmen, zu den ethiſchen oder ſittlichen Handlungen? Die Beantwortung dieſer Frage führt uns nicht außer das Gebiet dieſer Naturnothwendigkeiten hinaus, nur daß es außer dieſen noch gar manche andere Nothwendigkeit gibt.

Eſſen muß freilich Jeder, Odyſſeus ebenſogut als der Bettler Iros; aber der Unterſchied beſteht darin, wie und warum man

ißt, ob nur aus Hungersnoth wie jener, oder aus Freßbegierde, wie dieſer, der ſich durch nichts als durch ſeine Unerſättlichkeit auszeichnete (O. 18, 2. 3), ob als Gaſtrotheiſt und Gaſtrolog oder als Anthropolog, ob als Herr des Bauches (ἄρχων γαστρός, κρείττων γαστρός Xen.) oder als Sklave deſſelben (δουλεύων γαστρί). Ebenſo muß Jeder ſterben, der Gute ſowohl als der Schlechte, oder, in der Sprache der homeriſchen Helden, der Tapfere ſowohl, als der Feige (I. 6, 489). Aber der Unterſchied beſteht eben darin, ob man als Feiger oder Tapferer ſtirbt, ob auf dem Felde der Ehre oder auf dem Lager der Wohlluſt, ob aus Vaterlands- oder Ruhmliebe unter dem Geklirre der Schwerter, oder aus bacchiſcher und aphroditiſcher Luſt unter dem Klange der Becher und dem Geflüſter der Liebe.

Den Feigen beſtärkt die Nothwendigkeit des Todes in ſeiner Feigheit, erniedrigt ihn zur Flucht, zur Vermeidung jeder Gefahr, zur Erhaltung ſeines Lebens um jeden, auch den ſchimpflichſten Preis; den Muthigen und Ehrliebenden erhebt ſie zur Todesverachtung, begeiſtert ihn zu rühmlichen Thaten. „Wenn wir, ſagt vortrefflich Sarpedon zu Glaukos, dem Sinn nach überſetzt, durch Vermeidung des Kampfs uns ewige Jugend und Unſterblichkeit verſchaffen könnten, ja! dann würde auch ich nicht unter den Vorderſten kämpfen, noch dich zur männerverherrlichenden Schlacht auffordern, aber da uns doch nun einmal ſchlechterdings, ſei es ſo oder ſo, der unvermeidliche Tod bevorſteht: „auf! daß Anderen Ruhm wir verherrlichen oder den unſern.“ (I. 12, 322.) Ja! unvermeidlich iſt der Tod, aber ſehr verſchieden ſind die Todesarten, die Keren. Anders ſtirbt der Tapfere, anders der Feige, ſelbſt wenn er im Kampfe fällt; während jenes Bruſt die Todeswunde als Ehrenzeichen ſchmückt, trägt dieſer ſie auf dem Rücken als Schandfleck. „Schimpflich iſt es, ſagt der kriegeriſche

Dichter Tyrtäos, im Staube geſtreckt zu liegen als Todter, von der Spitze des Speers hinten im Rücken durchbohrt." (Anth. Lyr. Bergk 11, 19.)

„Meine göttliche Mutter, die ſilberfüßige Thetis ſagt, mich führe zum Tod ein zwiefach endendes Schickſal (διχθαδίας κῆρας, doppelte, zweifache Tode, Todesarten). Wenn ich allhier ausharrend die Stadt der Troer umkämpfe, hin ſei die Heimkehr dann, doch blühe mir ein ewiger Nachruhm; aber wenn heim ich kehre zum lieben Lande der Väter, dann ſei verwelkt mein Ruhm, doch weit hin reiche des Lebens Dauer und nicht frühzeitig ans Ziel des Todes gelang ich." (Z. 9, 410—16.) Aber Achilleus zog rühmlichen Tod ruhmloſem Leben vor. „Xanthos, warum weiſſagſt du den Tod mir? deſſen bedarfs nicht. Selber weiß ich es wohl, daß fern von Vater und Mutter hier des Todes Geſchick mich hinwegrafft. Aber auch ſo nicht raſt' ich, bevor ich die Troer genug im Kampfe getummelt." (Z. 19, 420—23.) „Der mächtige oder große Gott, θεὸς μέγας und das gewaltige Schickſal, μοῖρα κραταιή, ſagt einige Verſe vorher Xanthos, ſind ſchuld an deinem nahen Verderben." Aber dieſer große Gott, dieſes harte Verhängniß war kein Weſen außer Achilleus, war ſein eignes Weſen: — ſein Wunſch unſterblichen Ruhms — und zu dieſem ſeinem Ruhm gehörte eben der frühzeitige Tod — war ſein eigenwilliges Schickſal. Der kritiſche, über den Charakter entſcheidende Wunſch des Menſchen iſt auch der über Leben und Tod entſcheidende. Wenn „Achilleus Schickſal ein Gedanke von Zeus", Διὸς μεγάλοιο νόημα (Z. 17, 409), iſt oder heißt, ſo iſt doch dieſer Gedanke nur ein vom Zeus anticipirter, im Voraus ausgeſprochener, aber gleichwohl aus Achilleus Bruſt geſchöpfter Gedanke. Zeus iſt ein viel zu gebildeter und menſchlicher Gott, als daß er, etwa vermittelſt eines Nürnberger Offenbarungstrich-

ters, dem Menſchen Gedanken, die nicht in einem menſchlichen Gehirn ihren Platz und Urſprung finden, eingeben, oder über ihn ein Schickſal, das nicht zu ſeinem Weſen paßt, verhängen könnte.

Wie mit Achilleus, iſt es mit Hektor. In der homeriſchen Mythologie oder Theologie iſt es Athene, die dieſen unter den Händen jenes tödtet, in der homeriſchen Anthropologie iſt es aber ſein eigner Muth, der ihn vernichtet. „Dein Muth wird dich vernichten, φθίσει σε τὸ σὸν μένος, und du erbarmſt dich nicht deines unmündigen Kindes, noch deiner unglücklichen Gattin.“ So ſpricht Andromache zu ihm (Z. 6, 407). Hektor erwidert hierauf: „wohl liegt auch mir dein Loos am Herzen, aber ich ſcheue oder ſchäme mich zu ſehr vor den Troern und Troerinnen, wenn ich wie ein Feiger aus dem Schlachtfelde mich entfernte. Auch verbietet es mir mein eigner Muth, οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, denn ich habe gelernt, ſtets als Tapferer an der Spitze der Troer zu kämpfen, um meinem Vater und mir ſelbſt großen Ruhm zu erwerben.“ (441—46.) So geſinnt ſcheidet er von Weib und Kind und begibt ſich auf das Schlachtfeld. Als endlich der verhängnißvolle Moment eintrat, wo er den Kampf mit Achilleus beſtehen ſollte oder wollte, da beſchworen ihn noch zuletzt flehentlich die greiſen Eltern, ſich nicht dem gewiſſen Verderben preis zu geben, „doch nicht war Hektors Geiſt zu bewegen, οὐδ' Ἕκτορι θυμὸν ἔπειθον, nein! er erharrt Achilleus, des Ungeheuren, Herannahn“ (Z. 22, 91), wenn er gleich hierauf — zur Verherrlichung des Achilleus — von Todesfurcht ergriffen, ſeinem Schickſal zu entfliehen ſucht, und es ſelbſt einer Täuſchung der Athene bedurfte, um ihn zum Standhalten zu bringen. Aber gerade, wo der theologiſche Nimbus ſchwindet, kommt erſt der wahre Menſch zum Vorſchein. Wo ihn die Götter treulos verlaſſen, da wird ſich Hektor wieder getreu, da ermannt er ſich, da ſchwingt

er ſich noch einmal wie ein Adler empor (Z. 22, 308), beſeelt von dem Wunſche allein, nicht that- und ruhmlos zu fallen (304 und 5), um zu beweiſen, daß nicht die trügeriſche Pallas Athene, noch ein blindes, brutales Schickſal, ſondern allein ſein Heldenſinn der Grund ſeines Heldentodes, daß das verderbliche Schickſal, welches ihn allein auf das Schlachtfeld feſſelte, *ὁλοιὴ μοῖρ' ἐπέδησεν* (22, 5), während die übrigen Troer in die Stadt flüchteten, nur in ſeinem verderblichen, unerbittlichen, rückſichtsloſen Heldenſinn ſein Verſtändniß findet. Es gilt daher von ihm hier, was anderwärts Homer von dem Eber oder Löwen, mit dem er den Hektor vergleicht, ſagt: „ſein ruhmathmendes Herz kennt weder Furcht, noch Entfliehn, und Tapferkeit tödtet ihn endlich", *ἐϋφροσύνη δέ μιν ἔκτα* (Z. 12, 45).

Ein ganz andres Schickſal als Hektor und Achilleus, der Hauptheld der Ilias, hat Odyſſeus, der Hauptheld der Odyſſee; aber er hat auch dafür ein ganz andres Weſen. Dem Achilleus war ein frühzeitiger Tod — *ὠκύμορος, ὠκυμορώτατος ἄλλων* (Z. 18, 95. 1, 505) nennt ihn ſeine Mutter — und zwar vor Troja beſtimmt. Wie hätte aber zu ſeinem weſentlich jugendlichen, ungeſtümen, ehrgeizigen Weſen ein langes Leben gepaßt? Und wo hätte er ſchicklicher ſein Lebensende gefunden, als da wo er ſeinen höchſten Wunſch erreicht hatte? Dieſer war aber kein anderer, als der Ruhm, der — principielle — Sieger von Troja zu ſein — Trojae prope victor altae (Hor. Od. 4, 6, 3, wo das proſaiſche prope nur dem trojaniſchen Rom zu Liebe ſteht. *εἰκότως εἶπε τὸν Ἕκτορα κίονα. ἐκεῖνος γὰρ ἦν ἐρειστὴς Τροίας, οὗ πεσόντος ἐπὶ σαθροῦ τὸ Ἴλιον εἱστήκει.* Schol. zu Pind. Ol. 2, 146). An einer, jedoch wohl mit Recht von Vielen für unächt gehaltenen Stelle Z. 16, 97—100 wünſcht er ſogar in ſeiner grenzenloſen Ruhmbegierde allen Troern und

Argeiern den Untergang, damit nur Er allein mit ſeinem Freunde Patroklos den Ruhm der Zerſtörung Trojas genieße. Wenn ihm nun auch dieſer unſinnige und gewiß nur momentane Wunſch nicht in Erfüllung ging; ſo hat er doch den weit höheren, ſeinem Charakter entſprechenderen Wunſch erreicht, wenn auch nicht der einzige, doch der erſte Held der Ilias zu ſein. Wo wäre alſo außer oder nach der Ilias noch Platz für Achilleus?

Dem Odyſſeus dagegen war die Heimkehr vorausbeſtimmt, aber dieſe Vorausbeſtimmung lag in ſeinem vorausſehenden, überlegten, nie den letzten Zweck aus dem Auge verlierenden, in jeder Noth und Gefahr einen Ausweg erfindenden, vielgewandten, vieldulden den, ſtandhaften, ſich ſelbſt beherrſchenden Charakter. Seinen Gefährten dagegen war die Heimkehr nicht beſtimmt, weil ſie den Verführungen des Hungers nicht widerſtehen, ſich nicht enthalten konnten, die Rinder des Helios zu rauben und ſchlachten, alſo über dem augenblicklichen Gelüſte nach Rindfleiſch die Heimath vergaßen. Remigium vitiosum Ithacensis Ulyssei, cui potior patria fuit interdicta voluptas. (Hor. Ep. 1, 6, 63.) Aber Odyſſeus wußte oder bewies es wenigſtens durch die That, daß der Epikureismus des Genuſſes nur durch den Stoicismus der Arbeit, der Entſagung, der Enthaltſamkeit vermittelt iſt, daß man, um ſeinen Hauptwunſch zu erreichen, alle andern Wünſche fahren laſſen muß, ſo angenehm es auch wäre, wenn man in ihrer Geſellſchaft ans Ziel gelangen könnte. „Wenn du ſie (die Rinder des Helios) nun unverletzt erhältſt, nur denkend der Heimath, mögt ihr gen Ithaka noch, ob zwar unglücklich gelangen“, weiſſagt Teireſias dem Odyſſeus. (O. 11, 110.) Und ſo dachte er denn ſtets nur an die Heimath, wenn er gleich einmal ſich bei der Kirke vergaß. (O. 10, 472.) „Stets verlang ich und ſehne mich täglich im Herzen, wieder nach Hauſe zu gehn und den Tag zu

ſchauen der Heimkehr.“ (O. 5, 218.) Selbſt nicht Göttertriebe, geſchweige die üppigen Rinder des Helios konnten ihn, wie ſeine thörichten Gefährten, von dieſem Gedanken abziehen. Dieſer Gedanke, dieſer mit ſeinem Weſen identiſche, mit allen zu ſeiner Verwirklichung erforderlichen Mitteln und Talenten ausgerüſtete Wunſch war die *Μοῖρα* (O. 9, 532), das Schickſal, das ihn durch alle Gefahren und Hinderniſſe hindurch endlich doch in die Heimath zu den Seinigen brachte, und ſein Herz, ſo oft es ihm vor Unmuth im Innerſten bellte, mit den Worten ſtrafte: „dulde nur aus mein Herz! noch Härteres haſt du geduldet,“ *τέτλαθι δὴ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.* Wenn Odyſſeus erklärt, daß dem Menſchen nichts geht über das Vaterland, d. h. das Eigne, das Heimiſche, das Menſchliche, wenn die Liebe unſterblicher Göttinnen nicht vermochte, ihn ſeinem ſterblichen Weibe abſpenſtig zu machen, wenn ſelbſt der Zorn des Poſeidon ihn nicht abſchreckte, ſich allein, nur auf ſeine eigne Kraft und Weisheit geſtützt, in die ſtürmiſche See zu wagen — „wenn auch irgend ein Gott mich ſchlägt im dunkeln Meer, dulden will ichs! mein Herz ward längſt zum Leiden gehärtet; drum laß auch dieſes geſchehn“ (O. 5, 221) — ſo hat er mit Wort und That bewieſen, daß die Macht des menſchlichen Herzens größer iſt als die Macht der Götter. Zwar gibt ihm in ſeinem Kampfe mit dem erzürnten Meer die barmherzige Meergöttin Leukothea einen wunderbaren Schleier zum Schutzmittel; aber wenn er gleichwohl ſich noch ſo anſtrengen und abarbeiten muß, bis er ans Land kommt, daß er vor Erſchöpfung ohnmächtig zu Boden ſinkt, ſo verdankt er doch offenbar ſeine Rettung nicht dieſem theologiſchen Schleier, ſondern nur ſeiner eignen Kraft und Schwimmkunſt.

Das Schickſal des Menſchen hat ſein Ur- oder Abbild an dem Schickſal der Götter. „Dreifach getheilt ward alles, und

jeder gewann von der Herrſchaft"; Zeus erhielt zu ſeiner Herrſchaft oder ſeinem Ehrenamt, τιμή, zu ſeinem Antheil, μοῖρα, den „Himmel umher in Aether und Wolken", Aides oder Hades „das nächtliche Dunkel", die Unterwelt, Poſeidon das Meer. (Il. 15, 190—95.) Aber dieſer Jedem „beſchiedene Drittheil" iſt auch das ihm zugefallene Loos oder Schickſal, dem er ſich nicht entziehen kann. „Mich traf's, ſagt Poſeidon, auf immer das graue Meer zu bewohnen" (ἐγὼν ἅλαχον πολιὴν ἅλα παιέμεν' αἰεί); wenn er gleich als Gott, d. h. als perſönliches oder überhaupt menſchliches Weſen nicht räumlich an das Meer gebunden, ſondern überall iſt oder ſein kann, eben ſo gut im Himmel oder auf der Erde, als im Meer, und auch in ſeinen Handlungen ſich in andern Göttern beſtimmte Gebiete miſchen kann. So ſind die Werke der Liebe die Moira, das Loos der Aphrodite (Hes. Theog. 203, 4), aber gleichwohl miſcht ſie ſich bei Homer in den Krieg, ſo daß ſie deßwegen einen Verweis von Zeus bekommt. Die Keren, die Schweſtern der Moiren, der Schickſalsgottheiten beſtrafen daher die Vergehungen, die Ueberſchreitungen über das Jedem beſtimmte Gebiet und Loos, die παραιβασίας nicht nur an Menſchen, ſondern auch Göttern. (Hes. Theog. 220.) Aber dieſe Ueberſchreitungen gehören nicht zu ihrem charakteriſtiſchen Weſen und beweiſen nicht etwa, daß dieſe Moira oder Aiſa, welche den Poſeidon nur für das Meer, die Aphrodite nur für die Liebe beſtimmt, ein Zwang für ſie iſt, ein Widerſpruch mit ihren Neigungen und Wünſchen.

Die Götter ſind, was ſie ſind, von Geburt, von Natur; Zeus und Poſeidon ſind von demſelben Geſchlecht und Stamm, aber Zeus iſt mehr, weil er früher geworden, geboren iſt, πρότερος γεγόνει, alſo auch mehr weiß (Il. 13, 355), gleichwie auch Odyſſeus dem Achilleus νοήμασι, an Verſtand, Denkkraft, „Klugheit",

Rath weit voraus iſt, weil er ihm an Jahren, an Lebenserfahrung voraus iſt. (J. 19, 219.) Hermes oder Merkur treibt gleich von der Wiege an ſchon ſeine Ton- und Diebskünſte (Hymn. in Merc. 15—19); Apollo verkündet gleich nach der Geburt ſeine Liebe zur Zither, zum Bogen, zum Orakelweſen (H. in Apoll. Del. 130—132). Was man aber von Geburt, von Natur iſt, das kann man nicht als etwas von Außen Auferlegtes, als etwas Fremdes, Heterogenes von ſich unterſcheiden und abſondern, das iſt vielmehr das eigne Selbſt und Weſen; denn wozu man geboren iſt, dazu iſt man auch gebaut und organiſirt. Wie kann man aber die Individualität eines Weſens von der Individualität ſeines Organismus unterſcheiden? So iſt es wenigſtens mit den homeriſchen Göttern, die noch nichts von dem ſcheußlichen, charakterloſen Zwieſpalt zwiſchen Leib und Seele, Geiſt und Materie wiſſen. Der von Natur unabänderlich feſt beſtimmte Beruf der Götter, ihre Moira, ihr Talent iſt eins mit ihrem Leibe, ihrem Organismus oder umgekehrt. Aphrodite hat einen andern Beruf, eine andere „Miſſion“ und Wirkungsſphäre, als Pallas Athene; aber ſie hat auch dafür einen ganz andern Charakter und Leib als Pallas. Achilleus erkennt bei Homer J. 1, 200 die Göttin der Weisheit, des Verſtandes an dem furchtbaren Glanz ihrer Augen, δεινὼ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν, denn ſie iſt die Gottheit des kalten Verſtandes; aber Helene erkennt die Aphrodite an der Schönheit ihres Nackens, dem Liebreiz ihres Buſens und ihren „anmuthſtrahlenden“ (eigentlich ſchimmernden, flimmernden, funkelnden) Augen. (J. 3, 396.) Poſeidon zeichnet ſich bei Homer durch ſeine Bruſt, aber Zeus, das intelligente Haupt der Götter und Menſchen, durch ſeine Augen und ſeinen Kopf aus. (J. 2, 478.)

Aber ſo verſchieden die vom allgemeinen Schickſal oder von Natur, oder auch, wenn man will, vom Zeus Moiragetes

beſtimmten Berufe, Talente und Charaktere der Götter, ſo verſchieden ſind auch die der Menſchen. „Hektor, wirft Polydamas ihm vor, daß du doch gar nicht Zuredungen Gehör gibſt! Weil dich Gott durch kriegeriſche Werke auszeichnete, willſt du die Andern auch an Rath (*βουλῇ*) überſchauen? Aber du kannſt doch unmöglich Alles zugleich (*ἅμα πάντα*) in dich faſſen, denn dem Einen gab Gott kriegeriſche Werke, dem Andern legte Zeus trefflichen Verſtand (*νόον ἐσθλόν*) in die Bruſt.“ (J. 13, 726—33.) Selbſt in der Schlacht ſind nicht alle Männer ſich gleich (J. 12, 270), denn die Abwehr, die Hülfe, die einer leiſten kann, reicht nur ſoweit, als die Kraft, die *δύναμις* reicht; Keiner kann über oder wider ſeine Kraft, *πὰρ δύναμιν* etwas im Kampfe leiſten (J. 13, 786—87). „Nie, heißt es ferner bei Homer, verleihen die Götter zugleich die Gaben der Anmuth Sterblichen, weder Geſtalt noch Beredſamkeit oder auch Weisheit.“ (O. 8, 167. 175.) Was aber Einer von den Göttern hat, das hat er nicht von ſich, ſondern, wenn auch nur als Anlage oder Trieb, von Geburt oder Natur. Zwar heißt es von dem Jäger Skamandrios: „ihn lehrte (*δίδαξε*) Artemis ſelbſt zu treffen alles Wild“ (J. 5, 51); aber zum Jäger gehört Anlage, Körperkraft, ſichre Hand, gutes Auge, was alles man durch Uebung wohl vervollkommnen, aber nicht durch die Schule erhalten kann. Ueberdem verſtehen ſich die Götter ſchlecht aufs Amt der Doctoren und Präceptoren; ſie ſind Autodidakten, wie ihre Günſtlinge. Ebenſo heißt es (J. 5, 60) von einem Schiffsbaumeiſter, der Kunſtwerke allerlei Art mit ſeinen Händen verfertigen konnte, daß ihn beſonders Pallas Athene geliebt habe — ein Beiſpiel zugleich, wie der Götterglaube die natürliche Ordnung der Dinge umkehrt, das Subject zum Object, das Thätige zum Leidenden macht, ſtatt zu ſagen: er liebte die Pallas Athene d. h. die Kunſt, ſagt: er wurde geliebt von der Kunſt. Aber Neigung

und Geſchick zur Kunſt iſt angeboren. „Ich bin, ſagt der Sänger in der Odyſſee (22, 347) von mir ſelbſt — *αὐτοδίδακτος δ' εἰμί* — d. h. von Natur, nicht von Andern unterrichtet, ein Gott pflanzte mir ein verſchiedne Weiſen.“

Was aber einer von Natur oder Geburt iſt oder hat, ſei's nun ein körperliches oder geiſtiges Talent, ſei's nun Reichthum oder Armuth, Freiheit oder Sklaverei, Fürſten- oder Bettlerthum — das beſtimmt auch, wiſſentlich und unwiſſentlich, willig und unwillig, ſei's nun in leidender, ſei's in thätiger Weiſe, das weſentliche Lebensſchickſal des Menſchen. So werden die Heldenſöhne durch ihre Abkunft zu Heldengeſinnungen und Heldenthaten, die von Geburt Erſten des Volks, wie die Lykierfürſten Sarpedon und Glaukos zu dem muthigen Entſchluß beſtimmt, auch die Erſten im Kampfe zu ſein (Z. 12, 315—321); während Andere wieder blos durch ihre kriegeriſche Neigung zu kriegeriſchen Thaten beſtimmt werden. „Traun! Entſchloſſenheit und einſtürmende Kraft, ſagt Odyſſeus von ſich (in einer allerdings erdichteten Rolle O. 14, 216—227), hatte mir Ares verliehn und Athene. Niemals liebt ich den Feldbau oder des Hauſes Geſchäft, noch fröhlicher Kinder Erziehung; aber ſtets war ein Schiff mit Rudergeräth mich entzückend, Männergefecht und geſchaftete Speer' und blinkende Pfeile, Schreckliches nur, das Andre mit Graun erfüllt und Entſetzen, doch mir war es erwünſcht, was ein Gott in die Seele mir legte, denn ein anderer Mann erfreut ſich anderer Werke“ d. h. der eine an dieſem, der andre an anderm Werke.

Aber wer keine Kriegsluſt, hat auch nicht das Schickſal des Krieges, den Tod auf dem Schlachtfeld zu fürchten. „Warum fürchteſt du dich, ſagt ſpöttiſch Hektor zu Polydamas, vor dem Kriege? wenn auch wir Andern alle niedergehauen werden, du

brauchſt dich nicht vor dem Tode zu fürchten (σοὶ δ' οὐ δόος ἐστ' ἀπολέσθαι), denn dir ward kein kriegsmuthiges Herz." (Z. 12, 244—47.)

Paris war ein Liebling der Aphrodite, ausgezeichnet durch ihre Gaben (Z. 3, 54. 64—66), „an Schönheit ein Held" (εἶδος ἄριστε), aber dafür auch weiberſüchtig (γυναιμανές), wie ihn eben daſelbſt (V. 39) Hektor ſchilt; dafür auch berühmt und ausgezeichnet nicht durch Thaten des Ruhms oder Vaterlandsliebe auf dem Schlachtfeld, wie Achilleus oder ſein Bruder Hektor, ſondern nur durch den Raub des ſchönſten Weibes — der Helene. Kurz, Aphrodite war ſeine Gottheit, d. h. ſein Weſen; ihr hatte er ja ausdrücklich den Vorzug vor Here und Pallas gegeben. In der Helene hatte er den dieſem ſeinem Urtheil, ſeinem Weſen, ſeinem Wunſche entſprechenden Gegenſtand gefunden, aber zugleich auch die Nemeſis wegen des frevelhaften Raubs derſelben. Nach Einigen (Apollod. 3, 10) war ja ſogar Helene eine Tochter des Zeus und der Nemeſis.

Die Schiffe, welche Tekton dem Alexander baute und worauf er Helene entführte, waren, wie es in der Ilias (5, 62. 64) heißt, die Anfänger des Unheils, welches über alle Trojer kam und über Alexander oder Paris ſelbſt — denn auf dieſen, nicht auf den Baumeiſter geht das οἳ τ' αὐτῷ — weil er nicht wußte das Götterverhängniß oder die Götterſprüche. Allein geſetzt auch, daß zu jener Zeit Alexander nicht wußte, daß dieſe Schiffe das von den erzürnten Göttern oder Griechen über Troja verhängte Unheil mit ſich führten; damals, als Antenor in Ilios Burg den Vorſchlag machte, Helene den Griechen zurückzugeben, wußte er ſicherlich, was jeder Unmündige, wie Diomedes ſich ausdrückt (Z. 7, 401), wiſſen konnte, „daß den Trojern bereits herdrohe das Ziel des Verderbens." Aber gleichwohl wies er heftig dieſen Vorſchlag

ab und erklärte: „das Weib, nie geb ich es wieder.“ (Ebd. 362.) Offenbar dachte Paris der Helene gegenüber, auch damals ſchon als er ſie entführte, eben ſo wie Anchiſes der Venus gegenüber, wenn er zu ihr ſagt: „Meine Gattin wirſt du genannt alle Tage, keiner der Götter, noch der ſterblichen Menſchen ſoll mich hier dann abhalten, mich mit dir in Liebe zu vermiſchen jetzt ſogleich, auch nicht, wenn ſelbſt der ferntreffende Apollo von ſeinem ſilbernen Bogen die ſchmerzlichen (ſeufzenden) Pfeile ſendete. Gern ja will ich dann, wann ich dein Lager, göttergleiches Weib! beſtiegen, hinein in Aides Wohnung gehen.“ (Hymn. in Ven. 149 bis 55.) Sagten doch ſelbſt die troiſchen Greiſe, betroffen von der göttergleichen Schönheit der Helene: „es iſt nicht zu tadeln, daß die Troer und Achäer um ſolch ein Weib lange Zeit Schmerzen leiden.“ (J. 3, 156.) Sie billigten alſo den Krieg, den das Schickſal oder Paris über ſie verhängt hatte; ſie fanden die Uebel deſſelben nicht unter dem Werthe des Gutes, das ſie an ihr beſaßen, um wie viel weniger erſt Paris ſelbſt! Gewiß dachte er ſo: allerdings habe ich mein und der Meinigen Unheil nicht gewollt, wenigſtens nicht direct, aber es war eine unausbleibliche Folge meiner That. Wer ſeine Bruſt vor den Pfeilen des Eros ſo wenig verwahrt, daß der Herzensdieb zugleich zum gemeinen, criminaliſtiſchen Dieb wird, der muß ſich auch darauf gefaßt machen, daß dieſe poetiſchen Pfeile ſich endlich in grobſinnliche, tödtliche Pfeile verwandeln. Was will ich alſo das Schickſal anklagen? Ich ſelbſt habe das Feuer gelegt, das Troja zerſtört. Was mein Glück, ſei auch mein Unglück, was mein Leben, auch mein Untergang!

Wie der Wunſch, ſo das Schickſal. „Alles, was er wünſchte, geſchah, wie er wollte, nicht durch die übermäßige Gunſt des Schickſals, ſondern weil ſeine Wünſche ſo gemäßigt waren,“ ſagt

Auſonius (Parent. 2, 4—8) von ſeinem Vater Julius Auſonius, demſelben, deſſen Wahlſpruch war, der ſei nicht glücklich, der habe, was er wünſche, ſondern der nicht wünſche, was er nicht habe. (Epic. Idyll. 2, 23.) Wer keine goldnen Becher begehrt, hat ſich auch nicht vor vergiftetem Tranke zu fürchten (Juven. Sat. 10, 25—27), und wer auf dem Meere nicht Schätze oder auch nur ſeinen Lebensunterhalt ſucht, der findet auch nicht den Tod in den Wellen. *Ὁ δ' ἐκ πόντοιο μετεύων Ζωὴν, ἐκ πόντου καὶ μόρον εἰλχυσάμην.* (Epigr. graec. sel. H. Stephanus 1570. p. 187.) „Unmöglich, ſagt Menander, gibt's ein „unperſönliches" oder körperloſes Schickſal — *ἀδύνατον ἐστιν τις ἀσώματος τύχη*, ſo lieſt wenigſtens Bothe (die griech. Komiker S. 85) ſtatt: *ἐστίν τι σῶμα τῆς τύχης* — wer nicht nach der Natur der Dinge ſich beträgt, der pflegt ſein eignes Weſen, *τὸν ἑαυτοῦ τρόπον*, Geſchick zu nennen.

24.

Das unmenſchliche Schickſal.

Es gibt aber auch Schickſale, die in keinem Zuſammenhang mit menſchlichen Wünſchen und ethiſchen Gründen ſtehen, die keinen Unterſchied zwiſchen Gut und Bös, Tapfer und Feig, Edel und Unedel, Fromm und Gottlos machen und gleichwohl als Schickungen der Götter angeſehen werden, Schickſale alſo, die beweiſen, daß die Götter nicht nur einerſeits wunſchverneinende, andererſeits wunſchbejahende, ſondern allſeitig, abſolut wunſchverneinende Weſen ſind. Leider! gibt es ſolche; aber der Grund davon — ein Grund, welcher eine neue, wenigſtens noch nicht zu ſelbſtſtändiger Geltung gekommene, der bisherigen Beſtimmung

der Götter entgegengeſetzte Beſtimmung und Anſicht derſelben eröffnet — iſt, daß die Götter nicht nur Götter, d. h. nicht nur Wunſchweſen, ſondern zugleich auch Naturweſen ſind. Der Wunſch iſt wohl der Urſprung der Religion, der Urſprung der Götter, und der Wunſch ſelber als ſolcher ſtammt aus dem Menſchen; aber der Gegenſtand des Wunſches ſtammt aus der äußern Natur, ſtammt aus den Sinnen; denn der Menſch hat urſprünglich keine leere, ſupranaturaliſtiſche, phantaſtiſche Wünſche; nein! die Gegenſtände ſeiner Sinne ſind auch die Gegenſtände ſeiner Wünſche. So heißt z. B. πολυάρητος: viel erfleht, viel erwünſcht (πολυσύχετος Hymn. ad Demet. V. 165, ſpäter V. 220 dagegen πολυάρητος) ein Gott bei Homer (O. 6, 280), ebenſo aber auch ein Kind bei ihm (O. 19, 404). So hieß auch der Sohn des ſpartaniſchen Königs Ariſton Demaretos, der vom Volke Erflehte, weil das geſammte Volk dem bisher kinderloſen Ariſton einen Sohn gewünſcht oder erfleht hatte, wie Herodot (6, 63) erzählt. Aber die Kinder ſind, wenigſtens bei den Alten, noch keine Noumena, keine überſinnliche Weſen, keine Engel, oder, wenn ja Engel, doch nur Engel des Senſualismus. Sie fanden ja den Ausdruck innigſter Liebe und Sehnſucht — ποθεινοί nennt Artemidor (1, 26) die Augen und Kinder — nur in ihren Augen, ihren Eingeweiden, d. h. ſie liebten die Kinder, wie ihre Augen, ihre Eingeweide, σπλάγχνα, viscera. So heißt πολυήρατος: viel geliebt (folglich auch dem Sinn nach viel gewünſcht) bei Heſiod (Op. 739) — o wie gemein! — das klare Flußwaſſer, in der Hymne an Mercur (V. 186) ein Hain; bei Homer — o wie ſenſualiſtiſch! — die Jugend (O. 15, 365), die Hochzeit (O. 15, 126), folglich auch der Gegenſtand derſelben — denn man kann wohl ſich ſelbſt denken, aber nicht, wenigſtens bei den ſenſualiſtiſchen Alten ſich ſelbſt heirathen — ferner ἐπήρα-

τος, liebenswürdig, lieblich das Mahl, Gaſtmahl, δαὶς (S. 9, 228). So heißt πολύευκτος, viel gewünſcht in Xenophons Cyropädie (1, 6, 45) — o wie wahr! — das Gold, das großmächtige, großkräftige, μεγασθενής, wie es Pindar nennt — die einzige Materie, worin der ſonſt ſo verrufene und verächtliche Materialismus ſelbſt in unſern chriſtlichen Staaten, welche bekanntlich nur auf die Macht der Idee und anderer ſchöner Worte ſich gründen, für keine Chimäre gilt, ſich ſelbſt königlichen Anſehens erfreut, ja ſogar vor unſern frommen Offenbarungsgläubigen ſolche Gnade und Barmherzigkeit findet, daß ſie auch noch im Jenſeits am Golde des himmliſchen Jeruſalems herzinniges Ergötzen finden. Kein Wunder daher, daß die Chriſten dem Teufel, dem ſie doch ſonſt eine an Allmacht gränzende Macht beilegten, nicht die Ehre einräumten, Geld machen und geben zu können (Remigii Daemonolat. 1, 4 und M. Psellus de Operat. Daem. ed. Gilb. Gaulminus 1615. p. 17.), kein Wunder, wenn ein Jeſuit ſogar ſagte: Pecunia omnia potest etiam apud Deum. Beſteht doch noch heute bei den chriſtlichen Geldmenſchen die Gottesfurcht nur in der Furcht: es möchte ihnen ohne Gott das Geld aus der Taſche genommen werden. Geld iſt ja, wie ſchon der alte Heſiod ſagt, die Seele, die „Pſyche der unglückſeligen Menſchen.“ Wer kann es daher den Leuten verübeln, wenn ſie ſich ſo wider den Materialismus ereifern? Fürchten ſie doch auch von dieſem, daß er ihnen dieſe Pſyche nehme.

„Die Götter ſind keine vom Menſchen erdachte, ſie ſind geoffenbarte Weſen.“ Ja wohl! aber die Offenbarungen, die allein nicht aus dem Kopfe und Herzen des Menſchen entſprungen ſind, die allein ungeahnte und unbekannte, ſein ſich ſelbſt überlaſſenes Denk- und Dichtungsvermögen überſteigende Thatſachen enthüllen, ſind die Offenbarungen der Sinne, denen allein wir heute noch die

„Wunder der Geologie“ und die „Wunder des Himmels“ verdanken.

Das einleuchtendſte und zugleich prachtvollſte Schauſpiel von dem ſinnlichen Urſprung der Götter gewährt „das Herz des Himmels“, die „Quelle des himmliſchen Lichtes“ (Macrobius Somn. Scip. 1, 20), die Sonne, — der Gegenſtand der Natur, deſſen wohlthätiger Wirkung auf den Menſchen, deſſen Lichte in den indogermaniſchen Sprachen ſelbſt das Wort: Gott entſprungen iſt (Laſſen, Ind. Alterthumsk. 1. B. S. 755—56); der Gegenſtand, dem offenbar ſelbſt der Monotheismus ſeinen erſten Urſprung verdankt, denn die Sonne zeichnet ſich ſo ſehr vor allen andern Naturweſen aus, ſteht ſo unvergleichlich, ſo einzig da — ita eminet ut propterea quod talis solus appareat sol vocetur (Macrob. ibid.) — daß vor ihrem Glanze, ihrer Majeſtät alles Andere verſchwindet — ſo bemerkt z. B. Herodot von den Maſſageten, daß ſie allein den Helios, die Sonne als ihren Herrn verehren (1, 212 und 216) — der Gegenſtand, der augenſcheinlich zeigt, daß die erſte den Menſchen erleuchtende Offenbarung das ſüße Augenlicht iſt, daß das göttliche Wiſſen nur vom göttlichen Sehen abſtammt, das οἶδα: ich habe geſehen, alſo ich weiß nur das Perfectum von εἶδω, ich ſehe, der Geiſt alſo das Perfectum des Sinnes iſt; der Gegenſtand, der als der Quell der Evidenz, der Gewißheit, der Untrüglichkeit — „wer mag die Sonne der Falſchheit ſchuldigen“, solem quis dicere falsum audeat? (Virg. Georg. 1, 464) — der erſte und oberſte Gegenſtand der heiligſten Verſicherungen, der Eidſchwüre iſt — „bei Eidſchwüren wird Helios der ſinnlich allſehende früher als ſelbſt die olympiſchen Götter angerufen“, E. Gerhard, Griech. Mythol. 1. §. 471 — als der auch das Dunkelſte beleuchtende, das Verſchloſſenſte durchdringende, das Verborgenſte veröffentlichende

„Wächter oder Späher, σκοπός der Götter und Menſchen“ (Hymn. in Cer. 62) das ſichtbare öffentliche Gewiſſen iſt — „ich ſcheue mich vor dem Sonnengott“, φέλιον δὲ μάλ' αἰδέομαι καὶ δαίμονας ἄλλους (Hymn. in Merc. 381) — und der daher ſelbſt noch bei den griechiſchen Tragikern hinſichtlich dieſer ſeiner optiſchen Eigenſchaften ſelbſt die olympiſchen Götter überſtrahlt. So nennt Sophokles im König Oedipus (660) den Helios den Erſten, πρόμον aller Götter, und in den Trachinierinnen (102) den Vortrefflichſten dem Auge nach, wie es der Scholiaſt (Elmsley) erklärt: νικῶν πάντας τοὺς θεοὺς κατὰ τὸ ὀπτικόν. [51] Aber auch Zeus ſelbſt iſt nur vom Himmel, d. h. dem ſinnlichen, nicht dem eingebildeten Himmel in den Kopf des Menſchen gekommen. Zeus iſt das höchſte Weſen, weil der Himmel, der Aether (d. h. die Luft oder „der Ort nach und über den Wolken“, Schol. zu Il. 2, 458. 15, 192) das ſinnlich oder optiſch Höchſte iſt, der erhabenſte Gott, weil er über den Wolken im Himmel oder auf dem Olymp und zwar dem höchſten Gipfel deſſelben, ἀκροτάτῃ κορυφῇ, wohnt, nichts aber mehr den Menſchen erhebt, als der Stand und Blick auf hohen Bergen, der Weithinſchauende, [52] weil das Auge um ſo mehr überſchaut, je höher ſein Standpunkt, der Mächtigſte und zugleich der Beſte, weil die Erſcheinungen und Wirkungen des Himmels die erſchütterndſten, die mächtigſten und zugleich wohlthätigſten ſind. Auf Donner und Blitz ſich ſtützend oder verlaſſend, τοῖς πίσυνος, beherrſcht Zeus Götter und Menſchen, heißt es in der heſiodiſchen Theogonie (506). Kratos und Bia, Stärke oder Kraft und Gewalt ſitzen immer neben Zeus, dem Dumpftönenden, d. i. Donnernden, heißt es ebendaſelbſt (385—88). Was iſt alſo Zeus, was ſeine Herrſchaft und Macht über die Menſchen ohne die ſinnliche oder natürliche Macht und Stütze von Blitz und Donner?

Allerdings ſtammt Zeus als Gatte der Here, als König, als Vater, kurz als perſönliches, menſchgemäßes, wunſchgerechtes Weſen nicht aus der äußern Natur, ſondern aus dem Menſchen; aber ſein gegenſtändliches Weſen, ſein Element, das nicht von ihm abgeſondert werden kann, ſein charakteriſtiſcher Wirkungskreis, kurz ſeine Sache iſt Sache der Naturanſchauung. Gleichwohl iſt Sache und Perſon ſo innig verbunden, ja ſo eins, daß der Gott ſelbſt für die Sache ſteht, und zwar nicht nur bei den ſpätern griechiſchen und römiſchen Dichtern, ſondern auch bei Homer ſchon. So ſteht bei ihm Hephäſtos für Feuer (Z. 2, 426), Zeus für Himmel — „der Schall drang bis zum Aether und Zeus Glanz", *Διὸς αὐγάς*, d. h. den Himmel (Z. 13, 837), „die Schneeflocken fliegen vom Zeus herab oder heraus", *Διὸς ἐκποτέονται* Z. 19, 357, d. h. vom Himmel, denn die Parallelſtelle dazu iſt, wie ſchon Köppen bemerkt, Z. 15, 170, wo der Schnee aus oder von den Wolken herabfliegt — ſo ſteht ferner bei ihm Ares, der Kriegsgott, der doch auch eine, wenn gleich rohe Perſönlichkeit iſt und ſelbſt zu den olympiſchen Göttern gehört, für Krieg, Kriegsluſt, ſelbſt Eiſen, *σίδηρος*, Aphrodite für Liebesgenuß (*μίξεως* Schol. zu O. 22, 444), die Eileithyen für Geburtsſchmerzen, wie ſchon die Scholien zu den betreffenden Stellen, z. B. Z. 19, 119 bemerken.

Ein anſchauliches Beiſpiel von dem Verhältniß der göttlichen Perſon zu ihrem Naturgegenſtand giebt Skamandros in ſeinem Kampfe mit Achilleus. Skamandros iſt ein Fluß, aber ſein Waſſer beſteht nicht nur aus Sauer- und Waſſerſtoff, ſondern iſt mit allen Beſtandtheilen des menſchlichen Blutes geſchwängert, wird nicht von den Geſetzen der Hydroſtatik, ſondern von den Leidenſchaften der Aeſthetik in Bewegung geſetzt, kurz Skamandros denkt, empfindet, zürnt, ſpricht, handelt und ſieht auch gerade ſo

aus, wie ein Menſch, *ἀνὴρ εἰσάμενος* (Z. 21, 213). Aber gleichwohl iſt doch dieſes durch und durch perſönliche, vom Scheitel bis zur Ferſe menſchliche Weſen zugleich purer, blanker Waſſer. [53] Skamander verfolgt den Achilleus und läßt an ihm ſeine Wuth aus; aber ſeine Kraft reicht doch nicht weiter als die Waſſerkraft, ſein hyperboliſches Ungeſtüm reducirt ſich in Wirklichkeit nur auf einen großartigen Waſſerſchwall, ſein Eindruck auf Achilleus nur auf den proſaiſchen Druck einer den Menſchen überwältigenden Waſſermaſſe. So iſt Skamandros ein Fluß, der ganz Menſch oder Gott, aber auch wieder umgekehrt ein Menſch oder Gott, der ganz Fluß iſt. Nicht anders iſt es mit Hephäſtos, welcher dem Achilleus wider den Skamander mit Feuer und Flammen zu Hülfe eilt. Obgleich dieſer, wie ſich von ſelbſt verſteht, eine viel höhere, allſeitigere, einer ganz andern Götterklaſſe angehörende Perſönlichkeit iſt, ſo iſt doch das Feuer nicht etwa ſein Inſtrument oder Werkzeug nur, denn zu einem Werkzeug ſteht man in einem äußerlichen Verhältniß; es kann beliebig durch ein andres erſetzt werden; Hephäſtos hätte dann ebenſo gut durch einen Commandoſtab oder eine Hacke, *μάχελλα*, oder gar eine Mentſchikoff'ſche Reitpeitſche den ausgelaſſenen Fluß in ſeine Schranken zurückweiſen können. Er wendet aber nur das Feuer an, weil nur dieſes ſeine Stärke, ſein Vortheil, ſein Genie, ſeine Luſt oder Seele, ſein Alter Ego, kurz ſein eignes, heimiſches Weſen iſt. Ich mag nicht, ſagt Skamander zum Hephäſtos, mit dir kämpfen, der du ſo durch Feuer brennſt, *σοί γ' οὐδὲ πυρὶ φλογέῳντι* (Z. 21, 358). Hephäſtos ſteckt alſo mitten im Feuer drinn; des Feuers Brennkraft iſt Hephäſtos' Kraft, des Feuers Lohe ſein Hauch, ſein Athem. (V. 355. 366.)

So unterſcheiden ſich alſo die geſetzmäßigen, nicht wunderbaren, die immanenten, d. h. innerhalb des Elements, worin ein

Gott handelt und wirkt, bleibenden Wirkungen der Götter nicht der That, der Beſchaffenheit nach von den Wirkungen der Natur. Es iſt daher der Sache nach oder an ſich ganz eins, ob ich als Urſache einer Begebenheit oder Naturwirkung einen Gott oder eine beſtimmte Natururſache oder nur das unbeſtimmte Es ſetze; eins, ob ich ſage: Zeus, Gott regnet, Ζεὺς oder ὁ θεὸς ὕει, oder ſage: Es regnet, ὕει, wie auch der Grieche zu ſagen pflegte, denn zwiſchen dem Regner und dem Regen iſt kein anderer Unterſchied, als daß daſſelbe dort als perſönlich, hier als unperſönlich gedacht wird; eins, ob ich mit Homer ſage: „nicht alle Gedanken erfüllt Zeus dem Menſchen", oder mit Pauſanias: „es werden nicht alle Gedanken dem Menſchen nach Wunſch erfüllt" (οὐ πάντα ἀνθρώπῳ τελεῖται κατὰ γνώμην 2, 8, 5), oder mit Theognis: „nicht Alles, was wir wünſchen, geſchieht, denn es hindern die Grenzen der läſtigen Unmöglichkeit, Mittelloſigkeit" (V. 139). Homer ſagt O. 15, 476: „Zeus fügte den ſiebenten Tag hinzu", es könnte aber ebenſogut heißen: es folgte oder kam der ſiebente Tag hinzu, gleichwie es z. B. O. 7, 261 heißt: es kam das achte Jahr heran. O. 12, 448 nähern oder bringen die Götter den Odyſſeus auf die Inſel Ogygia, πέλασαν θεοί, aber an andern Orten z. B. O. 7, 277. 9, 39. 5, 134 iſt es die Naturkraft des Windes und der Woge oder des Waſſers, die ihn ans Ziel ſeiner Reiſen bringt, ἐπέλασσε φέρων ἄνεμός τε καὶ ὕδωρ. O. 3, 376 ſind die Götter die πομπῆες, die Geleiter oder Begleiter der Menſchen, aber O. 4, 362 ſind die οὖροι, die guten Winde die Geleiter der Menſchen zu Schiffe. O. 3, 176 erhebt ſich oder beginnt, ὄρτο, ein günſtiger Wind zu wehen, aber gleich darauf V. 182 heißt es: „und der Wind erloſch nicht, ſeitdem ihn Gott geſchickt hatte zu wehen"; es könnte hier jedoch ebenſogut ohne Sinnesänderung heißen: ſeitdem er zu wehen ange-

fangen hatte, gleichwie es O. 12, 325 heißt: „und es erhob sich kein anderer Wind.“ [54] O. 5, 491 gießt Athene auf den ermüdeten Odysseus bei seiner Ankunft in Scheria Schlaf herab, und O. 7, 286 erzählt er selbst und sagt: „unermeßlichen Schlaf goß Gott herab“; aber O. 6, 2 heißt es: „so schlummerte nun hier Odysseus, von Schlaf und Arbeit bewältigt“ („gequält, gedrückt“, Pape), ὕπνῳ καὶ καμάτῳ ἀρημένος, so daß kein Zweifel ist, daß der Gott, der diesen unermeßlichen Schlaf ihm einflößte, der Kamatos war, d. h. die Ermüdung, oder die Ursache derselben: die Mühe, die Anstrengung, die Arbeit, die einzige Gottheit der Arbeiter und Mühseligen. O. 9, 106 kommen wir zu den übermüthigen, gesetzlosen, anarchischen Kyklopen; aber trotz dieser ihrer Anarchie sind sie doch keine Atheisten, wie die modernen Anarchisten; Gott bewahre! schon Eustathius hat sie von dem schrecklichen Schandfleck des Atheismus rein gewaschen: „sie verlassen sich auf die unsterblichen Götter und pflanzen deßwegen keine Pflanzen, noch ackern sie“; aber die Götter, worauf sie sich verlassen, sind die Weinberge, die Gersten- und Weizenäcker, die weiter nichts bedürfen, als den Regen des Zeus, um Alles hervorzubringen, aber keines Pflugs und keiner Besämung (109—111). O. 17, 446 sagt Eurymachos, daß Telemachos den Tod von den Freiern nicht zu befürchten habe, der Tod von den Göttern aber sei nicht zu vermeiden, und ebenso sagen (O. 9, 410) die Kyklopen zum Polyphem: „wenn dir Niemand Gewalt anthut“, so können wir dir nicht helfen, „Krankheit vom großen Zeus kann man nicht abwehren.“ Wie deutlich ist hier ausgesprochen, daß das von den Göttern verhängte Leid ein inneres Naturleiden, der von den Göttern verhängte Tod im Gegensatz zu dem von Menschenhänden der natürliche Tod ist! Wie deutlich ist schon in den im vorigen Kapitel angeführten Stellen ausge-

ſprochen, daß der Gott im Unterſchied vom Menſchen, d. h. vom abſichtlichen, bewußten, willkührlichen Thun und Weſen nur die Natur iſt! Was ſind ſelbſt noch bei den ſpäteſten Philoſophen des Alterthums die Res divinae, die göttlichen Dinge oder Geſetze im Unterſchiede von den menſchlichen anders als die natürlichen Dinge oder Geſetze!

Wie bei Späteren häufig Gott und Natur im Allgemeinen, ſo wird auch bei Homer Gott und Natur, freilich nicht in dieſer Allgemeinheit — das Wort: Natur, φύσις kommt ſogar bei Homer nur ein einziges Mal vor, O. 10, 303 und bedeutet hier nur das äußere Beſchaffenſein, das Ausſehen, „die Geſtalt“ — entweder durch ein bloßes Und oder das Verhältniß von Urſache und Wirkung oder Werkzeug mit einander verbunden. So fragt Odyſſeus den Agamemnon: „Welches Geſchick bezwang dich des langhinſtreckenden Todes? hat dich vielleicht in Schiffen der Erdumſtürmer (Poſeidon) bezwungen, ſchreckliche Wind' aufregend zum Ungeſtüm des Orkanes? haben dich feindliche Männer hinweggerafft auf der Veſte?“ (O. 11, 398.) Aber gleichwie der Sache nach es einerlei iſt, ob ich mit Elpenor in demſelben Geſange (V. 61) ſage: „Ach! mir beſchied ein Dämon das Weh und berauſchender Weintrunk“, oder ob ich nur ſage: ach! mir verhängte das Todesgeſchick unſäglicher (unmäßiger) Weintrunk; [55] ſo iſt es auch einerlei, ob ich den Tod des Agamemnon dem Poſeidon und den Winden oder allein den Winden, den Seeſtürmen zuſchreibe. Sind ja doch ausdrücklich die Winde ſelbſt Götter offenbar nur dazu, um den naturwidrigen Schriftgelehrten den Bücherſtaub aus den Augen zu blaſen und die Ueberzeugung einzuhauchen, daß auch die Götter, deren Weſen nicht ſo leicht, ſo ſinnfällig und vollſtändig, wie das der Winde, in die Natur ſich auflöſt, doch ebenſogut wie ſie Naturweſen ſind, und der, freilich

gegenſtändliche, außer dem Menſchen exiſtirende Grund ihrer Verehrung auch nicht außer dem Weſen und den Wirkungen ihres Naturelements zu ſuchen iſt. So riefen nach Herodot (7, 189) die Athenienſer im Perſerkrieg den Boreas mit Opfern an, daß er ihnen beiſtehe und die Schiffe der Barbaren zerſtören möchte, und errichteten ihm in dem Glauben, daß er ihnen wirklich geholfen habe, als der Wind die feindliche Flotte zerſtört hatte, einen Altar. Der Boreas, erzählt Pauſanias (8, 27, 9), ſollte aber nicht nur allen Hellenen von Nutzen ſein durch die Zerſchmetterung der meiſten Schiffe der mediſchen Flotte, ſondern auch die Megalopoliten errettete dieſer Wind; denn er hob nicht nur die Wirkung der Eroberungsmaſchinen des Agis auf, ſondern zerſtörte ſie auch vollſtändig durch ſein zugleich ſtarkes und fortwährendes Wehen. Die Megalopoliten, ſagt derſelbe ſpäter (36, 4), opfern jährlich dem Boreas und bezeigen ihm gleiche Ehre mit den übrigen Göttern, weil er ſie von den Lakedämoniern und dem Agis errettet hat, ἀντεσωτῆρα γενόμενον. „Gegen die Thurier, erzählt Aelian (Var. Hist. 1, 2, 61), ſegelte Dionyſios mit dreihundert, mit Schwerbewaffneten angefüllten Schiffen. Boreas aber wehte gegen die Schiffe, zertrümmerte ſie und zerſtörte ſo ſeine Seemacht. Seitdem opferten die Thurier dem Boreas, wählten dieſen Wind zu ihrem Mitbürger, wieſen ihm ein beſtimmtes Haus und Land zum Eigenthum an und brachten ihm jährlich den Tribut ihrer Verehrung dar. Nicht alſo die Athener allein hielten ihn für ihren Freund oder Verwandten, ſondern auch die Thurier anerkannten ihn als ihren Wohlthäter.“ So iſt auch dem Menſchen, abgeſehen von den in ihm ſelbſt liegenden, ſchon in frühern Schriften des Verfaſſers entwickelten Gründen, der Glaube überhaupt an perſönliche, wohl- und übelwollende Urſachen der Naturwirkungen und Naturereigniſſe zwar

nicht von der Natur angeboren, aber doch eingepaukt und eingetrommelt, eingebraust und eingesaust, eingeschneit und eingehagelt, eingeblitzt und eingedonnert.

Aber es gibt nicht nur wohlthätige, wenigstens für die eine Partei wohlthätige, wenn gleich oder vielmehr eben deßwegen für die andere Partei verderbliche Winde, wie sich so eben am Boreas zeigte; es gibt auch absolut, allseitig verderbliche Winde. Die vier Winde, sagt Hesiod in seiner Theogonie, Boreas, Notos, Argestes und Zephyros sind göttlichen Ursprungs, den Sterblichen ein großer Nutzen, die übrigen Miß- oder Unwinde aber, so wie sie fallen ins dunkelfarbige Meer, wüthen zum großen Schaden den Sterblichen in verderblichen Wirbeln, sie wehen bald dahin, bald dorthin, zerstreuen die Schiffe und richten die Schiffer zu Grunde; und der Mensch hat kein Mittel der Abwehr gegen dieses Uebel, wenn er auf dem Meere mit diesen Winden zusammenkömmt; aber auch auf dem unermeßlichen blumigen Erdreich zerstören sie die lieblichen Feldarbeiten der erdgebornen Menschen. (V. 870—80.) Was aber von den Winden gilt, wenn gleich hier die verderblichen Winde als ungöttliche von den wohlthätigen als göttlichen unterschieden und zu besondern Wesen gemacht werden, das gilt auch von den übrigen Göttern als Naturwesen. So sagt Odysseus vom Meere: „nichts kenn' ich fürwahr Grausvolleres (Uebleres, Schlimmeres, Verderblicheres, κακώτερον) sonst wie die Meerfluth, einen Mann zu verwüsten (συγχεῦαι, „betrüben, niederschlagen"), und sei er noch so gewaltig" (O. 8, 138). So Hesiod in den Tagewerken (V. 101): „voller Uebel ist die Erde, voller Uebel das Meer"; so Aeschylos in den Persern (V. 678): „viele Uebel kommen aus dem Meer, viele und noch größere Uebel vom Lande den Menschen, wenn sich das Leben weit ausdehnt." „Sind ja auch schon Städte selbst wider Er-

warten plötzlich zerstört worden, die einen vom Feuer, die andern vom Erdbeben oder vom eindringenden Meere. Wo ist Helike? Es ist verschlungen. Wo Bura? Es ist gleichfalls verschlungen. Zwei griechische Städte zu Grunde gegangen, wie Schiffe." (Phalorinus bei Stob. Floril. 105, 62.)

Der wahre und letzte Grund, warum die Götter nicht die Wünsche der Menschen erfüllen, selbst oft nicht die gerechtesten, die bescheidensten, die armseligsten, liegt daher einfach darin, daß die Götter, wie gesagt, nicht nur Götter, sondern auch Naturwesen, oder, anders ausgedrückt, nicht nur Herren, sondern auch, wenn gleich wider ihren und der Menschen Sinn und Willen, Diener der Natur sind, die Natur aber nur nach rücksichtslosen Naturgesetzen, nicht, wie der philanthropische Gott — *ὁ θεὸς φιλάνθρωπος* (Plato Legg. 4, 6. Vgl. auch Xenoph. Mem. 4, 3, 7 und 5) — nach philanthropischen Gesetzen und Grundsätzen wirkt und herrscht. „Ja gerne, sagt Nestor in der Ilias (4, 318—321), um noch ein Beispiel zu geben, verlangt' ich (*ἐθέλοιμι*) selber noch, Der (solcher, so) zu sein, wie ich einst den Held Ereuthalion hinwarf! Doch nicht Alles zugleich verliehn ja die Götter den Menschen (*ἀλλ' οὔ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν*). War ich ein Jüngling vordem, so naht mir (*ὀπάζει*, „folgt, begleitet mit dem Nebenbegriff des Lästigen", Fäst, bedrängt mich, *κατεπείγεσθαι*, Apoll. Soph.) jetzo das Alter." Aber wer sind denn die Götter, die dem Menschen nicht den Wunsch gewähren, zugleich die Blüthen der Jugend und die Früchte des Alters zu genießen? Es sind nur die Götter, die nichts vermögen über die unbarmherzige Naturnothwendigkeit, über die Unmöglichkeit zugleich jung und alt zu sein, d. h. zugleich die Kraft der Jugend und die Weisheit des Alters zu besitzen. [56]

Es gehört übrigens unter die Natur, die hier nur als

nicht mit ſeinem wahren und bleibenden Willen, deſſen höchſtes Geſetz das eigne Wohl iſt, weil er ſich in dieſem Zuſtande gleichſam in puris naturalibus befindet, entblößt aller Selbſtvertheidigungswaffen und Schutzmittel, die ihm ſonſt ſein Verſtand gewährt, ſo läßt ſich der obige Satz vielmehr ſo verdollmetſchen: „Aber die Macht der Natur iſt ſtärker als menſchlicher Wille“. [57]

25.

Zwiſchenbemerkung.

Die Götter ſind widerſpruchvolle Weſen; ſie haben, wie der Gott Janus, doppelte Geſichter, und zwar von vorn menſchliche, von hinten unmenſchliche. Der Gott iſt urſprünglich ein Naturweſen oder Naturelement, aber als lebendiges, perſönliches, d. i. menſchliches Weſen, eins mit der Natur und unterſchieden von der Natur. So iſt Poſeidon als Meermenſchgott ſo wenig an den Aufenthalt im Meere gebunden, als ein Schiffer oder Fiſcher, aber doch zugleich ein in die Natur, in die Materie des Meers verſenktes Weſen, was in der homeriſchen, die Götter durchaus vermenſchlichenden Anſchauung ſo ausgedrückt wird, daß Poſeidon ſeinen goldenen Palaſt im Grunde der See (βένθεσι λίμνης Z. 13, 21) hat. Aber gleichwohl hat Homer die urſprüngliche oder doch vorhomeriſche Naturreligion nicht entſtellt, ſondern nur ihr Räthſel gelöſt, oder nur ſo entſtellt, wie das gelöſte Räthſel das unaufgelöſte entſtellt; denn mit der Auflöſung verſchwindet der dunkle myſtiſche Sinn, der hinter jedem Geheimniſſe ſo lange zu ſtecken ſcheint, als es nicht erkannt iſt. So hat auch die Jungfrau den Reiz des Myſtiſchen vor der Frau voraus, und

denn die Menſchen.“ Was aber der Dichter auf Zeus Seite als Verſtand und Wille darſtellt, war auf Patroklos Seite Verſtand- und Willenloſigkeit, denn darin beſteht eben weſentlich die Verblendung, das μέγ' ἀάσθη, daß der Menſch etwas zu ſeinem eignen Schaden und Verderben thut, alſo thut, was er nicht will und beabſichtigt, was ſeiner Selbſtliebe widerſpricht. So heißt es auch vom Agaſtrophos (Z. 11, 340), weil er ſeine Pferde bei ſeinem Diener zurückgelaſſen, ſich zu Fuß in die Vorderreihen der Kämpfer hineingeſtürzt, weil er alſo nicht entfliehen konnte, und ſo vom Diomedes verwundet, das Leben verlor: ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ, „hatte ſich eine arge Verblendung des Geiſtes zu Schulden kommen laſſen“ (Minkwitz), „verſchuldete ſchwer ſich im Gemüthe“ (Fäſi), d. h. vielmehr: er hatte zu ſeinem großen Schaden ſich verrechnet, ſich geirrt, oder nicht erwogen, nicht bedacht, was er allerdings hätte bedenken ſollen und können, denn eine unvermeidliche, unbedingte Nothwendigkeit herrſcht hier nicht, daß er zur Rettung ſeines lieben Lebens — φίλον ἄλεσε θυμόν, lieb φίλος heißt ſein, aber nur weil das Seinige dem Menſchen das Liebe — ſeiner Pferde benöthigt ſein könnte. Die Grundbedeutung von ἀάω, ἀάομαι iſt ſchaden; weil aber ſich ſelbſt ſchaden wider den geſunden Menſchenverſtand und Menſchenwillen iſt, ſo iſt nothwendig Der, der ſich ſelbſt ſchadet, wenigſtens im Momente dieſer Selbſtbeſchädigung, ein Thor, ein Verſtand- und Sinnloſer, ein νήπιος, d. h. ein unmündiges Kind, das erſt hinterdrein durch Schaden klug wird, ἔγνω δὲ τε νήπιος ἔγνω Z. 17, 32. Wenn ſich daher Agaſtrophos ſchwer verſchuldet — warum nicht verſündigt hat? — ſo hat er ſich wenigſtens nur an ſich ſelbſt, an ſeinem eignen „Egoismus“ verſchuldet. Aber eben weil der Menſch, was er im Zuſtande der Ate thut, nicht mit Verſtand und Willen thut, wenigſtens

nicht mit ſeinem wahren und bleibenden Willen, deſſen höchſtes Geſetz das eigne Wohl iſt, weil er ſich in dieſem Zuſtande gleichſam in puris naturalibus befindet, entblößt aller Selbſtvertheidigungswaffen und Schutzmittel, die ihm ſonſt ſein Verſtand gewährt, ſo läßt ſich der obige Satz vielmehr ſo verdollmetſchen: „Aber die Macht der Natur iſt ſtärker als menſchlicher Wille“. [57]

25.

Zwiſchenbemerkung.

Die Götter ſind widerſpruchvolle Weſen; ſie haben, wie der Gott Janus, doppelte Geſichter, und zwar von vorn menſchliche, von hinten unmenſchliche. Der Gott iſt urſprünglich ein Naturweſen oder Naturelement, aber als lebendiges, perſönliches, d. i. menſchliches Weſen, eins mit der Natur und unterſchieden von der Natur. So iſt Poſeidon als Meermenſchgott ſo wenig an den Aufenthalt im Meere gebunden, als ein Schiffer oder Fiſcher, aber doch zugleich ein in die Natur, in die Materie des Meers verſenktes Weſen, was in der homeriſchen, die Götter durchaus vermenſchlichenden Anſchauung ſo ausgedrückt wird, daß Poſeidon ſeinen goldenen Palaſt im Grunde der See (βένθεσι λίμνης Il. 13, 21) hat. Aber gleichwohl hat Homer die urſprüngliche oder doch vorhomeriſche Naturreligion nicht entſtellt, ſondern nur ihr Räthſel gelöſt, oder nur ſo entſtellt, wie das gelöſte Räthſel das unaufgelöſte entſtellt; denn mit der Auflöſung verſchwindet der dunkle myſtiſche Sinn, der hinter jedem Geheimniſſe ſo lange zu ſtecken ſcheint, als es nicht erkannt iſt. So hat auch die Jungfrau den Reiz des Myſtiſchen vor der Frau voraus, und

doch iſt erſt mit der Entſtellung, die mit der Jungfrau vorgeht, wenn ſie Mutter wird, wenn aus der romantiſchen Kloſterzelle des jungfräulichen Leibes die Anthropologie ihren Kopf hervorſtreckt, das Räthſel der Jungfräulichkeit gelöſt, aber auch ihr wahrer Sinn getroffen, ihr eigner, verborgener Wille erfüllt. Aber freilich gibt es genug Köpfe, für welche nie ein Räthſel gelöſt wird, weil ſie in das Räthſel als ſolches verliebt ſind, nicht die Enttäuſchung vertragen können, die mit der Auflöſung verbunden iſt, für welche daher heute noch ein ungelöſtes Problem ein Gegenſtand bodenloſen Speculirens, Disputirens und Conjecturirens iſt, was ſchon vor faſt dreitauſend Jahren die Poeſie dem Homer und zwar nicht mit der geſchraubten Zweideutigkeit theologiſcher Orakel, ſondern im Sonnenlicht der Naturwahrheit geoffenbart hat — daß nämlich das Geheimniß der Theologie die Anthropologie iſt.

Wenn der Naturtheologie oder Naturreligion der homeriſche Held Odyſſeus, als „Ὀδυσεύς eine durch das vorſchlagende ō gebildete Nebenform von δυσεύς: „der Untertauchende, der Niederfahrende, der in die Unterwelt Fahrende," der Frühlingsgott (Hermes-Odyſeus v. K. W. Oſterwald S. 141) oder als „Ὀδυσσεύς, der Zürnende (von ὀδύσσομαι, odio habere), der Sonnengott in ſeiner zerſtörenden Eigenſchaft zur Zeit des Winters" (Nork, Etym. ſymb. myth. RWb. Ulyſſes), wenn desgleichen der Herakles mit ſeinen zwölf Arbeiten urſprünglich kein Held oder Menſch, ſondern der Sonnengott oder die Sonne in ihrem Laufe durch die zwölf Zeichen des Thierkreiſes war; ſo war doch ebenſo urſprünglich der Naturreligion die Sonne nicht Sonne im Sinne der naturwiſſenſchaftlichen Anſchauung, der ſie ein unmenſchlicher Körper, oder im Sinne der Teleologie, der ſie ein bloßes Licht und Zeitmaaß zum Bedarf und Nutzen des Menſchen iſt, ſondern als

Sonne oder Sonnengott zugleich ein wie der Menſch ſich willkürlich bewegendes, wie der Menſch kämpfendes, leidendes, unterliegendes, aber endlich wieder ſiegreich auferſtehendes Weſen, kurz ihr Lauf der Lebenslauf eines Helden. In der alten Anſchauung war die Sonne, war die Natur das Subject, das Hauptwort, der Held, der Menſch das Prädicat, das Beiwort; die homeriſche Anſchauung hat und zwar mit vollem Rechte, mit conſequentem Wahrheitsſinn dieſes Prädicat zum Subject, dieſes Beiwort zum Hauptwort gemacht. Die Sonne iſt freilich der Naturreligion nur ein Weſen, wie ein Held oder Menſch; aber dieſelbe weiß noch nichts von Allegorieen, von Gleichniſſen und Bildern im Sinne des zwiſchen Bild und Sache oder Gedanke unterſcheidenden Verſtandes; das Bild iſt ihr Weſen; die Sonne daher wirklich ein Held, wirklich ein menſchliches Weſen, welches folglich auch für ſich ſelbſt, ohne die Sonne, zum Gegenſtand gemacht werden konnte, ja mußte.

Wenn der Parſe oder Inder zum Feuer oder Waſſer betet, ſo hat er, wenn auch kein menſchliches Weſen vor Augen, doch im Sinne, denn er ſetzt voraus, daß ihre Wirkungen und Bewegungen Willensäußerungen ſind, daß ſie nicht unempfindlich für ſeine Wünſche und Bedürfniſſe, daß ſie, wie der Menſch durch herzliche Bitten, durch freigebige und freiwillige Gaben beſtimmbar ſind; er ſetzt alſo voraus, daß das theologiſche Weſen des Feuers und Waſſers ein kryptoanthropologiſches Weſen iſt. Homer hat nun nichts weiter gethan, als daß er dieſem menſchlichen Sinn der Naturreligion, wie ſichs gehört, auch einen menſchlichen Körper gegeben, daß er den Proteus, den ſich in Feuer und Waſſer, Thier und Pflanze, kurz alle Naturkörper verwandelnden und ſich hinter ſie verſteckenden Menſchen bei der Gurgel gefaßt und zu dem Geſtändniß gezwungen hat, daß die Theologie, ſo auch die

Naturtheologie nur ein betrügerisches — δολίης τέχνης D. 4, 455 — Incognito der Anthropologie ist.

26.
Gott und Mensch.

Wie Gott und Natur nur ein Hendiadys, ein in Zwei dividirtes, durch zwei Worte ausgedrücktes Eins ist, oder: wie der in der Natur oder durch sie wirkende Gott der Sache, dem Inhalt der Wirkung nach dasselbe sagt, was die Natur für sich selbst, selbst in der Bibel die Schilderung z. B. im 29. Psalm von der Macht der Stimme Jehovahs nur eine Schilderung von der Macht des Blitzes und Donners ist; so ist auch Gott und Mensch nur ein Hendiadys, der durch den oder in und mit dem Menschen wirkende Gott nur eine Tautologie des Menschen, d. h. nur das mit einem andern Worte ausgesprochene Wesen des Menschen. So heißt es z. B. bei Homer: „dann wird er zur Selbschlacht wieder ausziehn, wann sein Herz im Busen gebeut (θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγῃ) und ein Gott ihn erreget“ (καὶ θεὸς ὄρσῃ I. 9, 703). „Da du solches bedacht (ἐφρονέσθης) und dir's ein Himmlischer eingab“ (καί τοι θεὸς ἐμβάλε θυμῷ D. 19, 485). „Dir selbst ward verhängt, dem Gott und dem sterblichen Manne zu fallen“. (I. 19, 417.) „Paris dich dort und Phöbos Apollo tödten“. (I. 22, 358.) „Traun! ich wäre getilgt von Achilleus Hand und Athenens“. (I. 20, 94.) „Die Troer und Pallas Athene rundeten den Wall“. (I. 20, 146.) „Mich hat böses Geschick, sagt der sterbende Patroklos, und der Letoide (Apollo) getödtet und von den Menschen Euphorbos“. (I. 16, 846.)

Die Verbindung von Gott und Menſch zur Hervorbringung einer Handlung äußert ſich nun aber ſo, daß entweder der Gott die Urſache, der Urheber, der Menſch das Werkzeug iſt: „durch meine Lanze bezähmt dich Pallas Athene“ (Z. 22, 270), „unter Patroklos Speer bezwang ihn der eherne Ares“ (Z. 16, 543), „wenn ein Gott mir (nicht mir, wie Voß überſetzt, ſondern unter mir, ὑπ' ἐμοί, d. h. unter meinen Händen, gleich ὑπὸ χερσί Z. 16, 420, 438) etwa bezwingt die trotzigen Freier“ (O. 19, 488 und 21, 213); oder daß der Gott, oder wenigſtens ein Theil oder Glied deſſelben das Werkzeug iſt, wie in dem Epigramm des Simonides auf den Künſtler Arkeſilaos: „er machte dieß Bild der Artemis mit den Händen der Athene“, Ἀθηναίης παλάμῃσιν (Diog. L. 4, 6, 21), oder, dem Weſen einer Perſönlichkeit gemäßer gefaßt und ausgedrückt, ſo, daß der Gott der Beiſtand, der Mitgehülfe des Menſchen iſt: „ich warf ſie raſch einſtürmend mit σύν Pallas Athene“ (Il. 20, 192), „jetzo hat obgeſiegt Menelaos mit Athene“ (Il. 3, 439); obgleich dieß kein weſentlicher Unterſchied; denn wer mir Beiſtand leiſtet, der Gehülfe iſt ja für mich als Hauptthäter auch ein Werkzeug, vermittelſt deſſen ich meine Handlung zu Stande bringe, freilich ein lebendiges, ſelbſtthätiges. Es iſt übrigens gleichgültig, wie man ſich überhaupt dieſes Verhältniß denkt; es genügt, daß Gott und Menſch ſo in Eins zuſammenfließen, daß eine Handlung ebenſogut dem Menſchen als dem Gott zugeſchrieben werden kann, daß es ſchlechterdings, wenigſtens bei den Handlungen, die wir hier im Auge haben, die im Bereich der natürlichen und menſchlichen Kräfte bleiben, kein Kennzeichen gibt, göttliche und menſchliche Handlungen zu unterſcheiden, daß was die Götter thun oder wirken, auch recht gut die Menſchen ohne Götter thun oder thun können.

Odyſſeus, ſagt Sokrates in Xenophons Memorabilien 1, 3, 7, enthielt ſich auf den Rath oder die Warnung des Merkur, aber auch aus eigner Enthaltſamkeit — *καὶ αὐτόν*, sua sponte, etiam si non moneretur a Mercurio — von dem übermäßigen Genuſſe der verzaubernden Speiſen der Kirke. Poſeidon reizt die beiden Aias zum Kampfe an und erfüllt ſie mit tapferem Muthe, aber beide ſelbſt ſchon glühten in Kampfluſt, *μεμαῶτε καὶ αὐτώ*, „und was eine Folge der Einwirkung Gottes iſt, betrachtet der kleine, wie der große Aias (aber gewiß mit Recht) als eine von ſelbſt *αὐτῷ* in ihnen eingetretne Veränderung", I. 13, 46—80 (Fäſi). Ebenſo erregt Zeus den Hektor, der ſelbſt ſchon glühte vor Eifer, *μάλα περ μεμαῶτα καὶ αὐτόν*, I. 15, 603.

Die Götter haben die Leier zur Freundin oder Genoſſin des Mahles gemacht, O. 17, 270; aber wenn Odyſſeus O. 9, 5—11 es für die ſeligſte Wonne des Lebens erklärt, wenn bei vollen Tiſchen und Bechern die Schmauſenden horchen dem Sänger, ſo hat er deutlich genug ausgeſprochen, daß dieſe Harmonie, dieſe Freundſchaft zwiſchen den idealen und materiellen Sinnen des Menſchen nur der eigne, allſeitige Sinn des Griechen geſtiftet hat. Daher heißt auch die Leier oder Harfe ſchlechtweg ohne theiſtiſches Mittelglied die Genoſſin des Freudenmahls und wird zur Beſtätigung dieſes Bundes von Geiſt und Sinnlichkeit daſſelbe Wort: Sättigung, *κεκορήμεθα*, für den Genuß der Speiſen und der Töne gebraucht. „Schon iſt allen das Herz des gemeinſamen Mahles geſättigt, auch der Harfe, die ſchön zum feſtlichen Mahl ſich geſellet". O. 8, 99.

Die Götter haben dem zürnenden Achilleus, wie Aias zu ihm ſagt, ein hartes, unverſöhnliches Herz gegeben, I. 9, 636; aber vorher ſagt er V. 629: „Achilleus hat ſein erhabnes Herz verwildert, verhärtet", und bittet ihn: „o! ſei ſanftmüthigen Her-

genö", V. 639, wie vorher Phönix: „du ſei nicht ſo geſinnt, wie Meleager, laß dir den Dämon nicht dorthin verleiten das Herz", V. 600. Dieſer Dämon iſt alſo der eigne Sinn, der eigne Zorn des Achilleus, der in ſeiner Gewalt ſteht. Daher Odyſſeus ausdrücklich von ihm ſagt: er will nicht auslöſchen den Zorn, *κεῖνός γ' οὐκ ἐθέλει σβέσσαι χόλον*, V. 678. Der Kunſtgriff der Penelope, ihre zudringlichen Freier durch ein Gewebe hinzuhalten, war die Inſpiration oder Eingebung eines Dämon, *ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων* O. 19, 138, aber hernach V. 157 ſagt ſie, daß ſie jetzt nicht mehr der Hochzeit auszuweichen und keinen andern Rath ausfindig zu machen wiſſe, geſteht alſo, daß der Dämon, der ihr dieſe Liſt eingab, ihr eigner, erfinderiſcher Geiſt war, wie ſie ſelbſt unmittelbar vor jenen dämoniſchen Worten ſagt: *ἐγὼ δὲ δόλους τολυπεύω*, „doch ich erſinne mir Ausflucht". Wenn daher die Freier O. 2, 123 dem Telemach drohen, daß ſie ſo lange an ſeinem Beſitzthum und Vermögen zehren werden, als ſeine Mutter dieſen Sinn behält, welchen ihr jetzt die Götter in die Bruſt gelegt, ſo erhellt, daß dieſe Götter die vorher genannten eignen klugen Gedanken der Penelope ſind, daß es folglich mit dieſen Göttern ſich ebenſo verhält, wie mit dem Dämon des Achilleus, den wir ſoeben als den eignen Sinn und Zorn deſſelben erkannten; denn wenn dieſer Dämon ein Dämon im chriſtlichen Sinn, ein vom Achilleus unterſchiednes, ihn beſitzendes Weſen geweſen wäre, ſo würden die homeriſchen Helden nicht Bitten, nicht vernünftige Vorſtellungen, ſondern bereits auch den Exorcismus in Anwendung gebracht haben.

Zeus ſtößt in der homeriſchen Hymne an Venus gleichſam als Moiragetes oder als das nivellirende, ſie den übrigen Göttern gleichſetzende, demüthigende Schickſal der Venus die Liebe zu einem Sterblichen, dem Anchiſes ein, aber gewiß iſt es richtiger,

dem Charakter der alle Rang- und Standesunterſchiede aufhebenden Liebe gemäßer, obgleich proſaiſcher, wenn Apollodor ſchlechtweg ſagt 3, 12, daß Aphrodite ſich aus Liebesbegierde, ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν mit ihm vereinigt habe. Aphrodite hat die Helene, wie ſie ſelbſt bei Homer O. 4, 262 ſagt, von ihrem lieben Vaterland nach Troja geführt, aber nach Σ. 24, 763 iſt es Aphrodite in männlicher Geſtalt, iſt es Paris ſelbſt, der ſie nach Troja geführt. Zeus gebot der Kalypſo, den Odyſſeus zu entlaſſen; aber daſſelbe gebot oder hätte ihr wenigſtens ihr eigner Herz gebieten können, denn ſie hatte keineswegs, wie ſie ſelbſt von ſich ſagt O. 5, 190, ein eiſernes Herz in der Bruſt, ſondern ein mitleidiges, ἐλεήμων, noch einen unrechten, ſondern billig denkenden Sinn. Athene gibt dem Achilleus den Befehl oder vielmehr — wie fein, wie ſchön! — nur den Rath — αἴ κε πίθῃαι — nicht das Schwert gegen Agamemnon zu zücken. Und er folgt ihr, aber nur, weil er einſah, daß es ſo beſſer ſei, weil ſie nur ausſprach, was er ſelbſt dachte oder wenigſtens denken konnte, nur ſeine eigne wahre Geſinnung ihm zum Bewußtſein brachte, vergegenſtändlichte. Daher bewirkt oder gebietet auch nicht Athene eine plötzliche, wunderbare, ſupranaturaliſtiſche Stillung ſeines Gemüthsſturms; nein! ſie verwehrt ihm nur ſeinen Zorn in Thaten, aber nicht in Worten auszulaſſen. Wie ein Arzt, bemerken ſchon die Scholien zu dieſer Stelle, den Wein verbietet, aber Waſſer erlaubt, ſo gewährt ihm Athene das Geringere, um ihn von Größerem abzuhalten. So vertreten und verſinnlichen die Götter, obwohl perſönliche Weſen, nur die Erſcheinungen und Wirkungen der Natur der Dinge und Menſchen! Athene geht zur Nachtzeit (O. 15, 1—42 — eine Scene, die übrigens in anderer als der hier hervorgehobenen Beziehung gerechten Tadel findet in: Betracht. über d. Odyſſee v. Heerklotz 1854. S. 14—15)

nach Lakedämon zum Menelaos, um den daſelbſt weilenden Telemach an ſeine Heimkehr zu erinnern und zu derſelben ihn zu ermuntern, *νόστου ὑπομνήσουσα καὶ ὀρρυήσουσα νέεσθαι.* Aber ſie braucht nicht erſt, um die Kraft und Nothwendigkeit des göttlichen Beiſtands zu beweiſen, mit plumper Gewalt den Telemach aus dem Schlafe aufzurütteln; nein! ihn feſſelte nicht der ſüße Schlaf, ſondern ſein Gemüth war aufgeregt von ſorgenvollen Gedanken an den Vater. Wie ſchön und tief! Was ſind gegen dieſe Erſcheinungen, dieſe Offenbarungen des göttlichen Weſens jene Offenbarungen und Aeußerungen ſupranaturaliſtiſcher Willkür, welche ſelbſt die heilige Stille der ewigen Ruhe durch Poſaunenſtöße gewaltſam unterbrechen! In der Ilias ſagt Zeus, daß die Achäer Ilios einnehmen durch Athenes Rathſchläge *Ἀθηναίης διὰ βουλάς* Ɔ. 15, 71, aber in der Odyſſee 22, 230 ſagt Athene ſelbſt zu Odyſſeus: „durch deinen Rath wurde Priamos Stadt eingenommen“, *σῇ δ' ἥλω βουλῇ.* So haben die Scholiaſten vollkommen Recht, wenn ſie immer bemerken, daß Athene nichts andres iſt, als des Menſchen oder Odyſſeus eigner Geiſt und Verſtand. Und zwar iſt ſie dieß im Bewußtſein ſelbſt Homers; freilich hat Homer dieſes Bewußtſein nur als Poet, nicht als Scholaſtiker, nicht als Schulmeiſter gehabt und ausgeſprochen.

Zeus ſchickt im zweiten Geſang der Ilias dem Agamemnon einen Traum, in welchem er ihm heißt oder befiehlt *κέλευσε* ſich zum Kampfe zu rüſten, denn jetzt würde er Troja einnehmen. Und doch fehlte gerade jetzt zum Gelingen dieſes Unternehmens die Hauptperſon, Achilleus. Welch ein Betrug! Aber iſt denn dieſer Traum wirklich eine Erfindung des Zeus? Hat nicht Agamemnon ſelbſt ſchon vorher bei Bewußtſein dieſen Traum geträumt, dieſe hochmüthige Einbildung von ſich gehabt, daß er den

Achilleus entbehren könne, daß er auch ohne ihn genug Macht und Hülfsmittel beſitze, ſich Ehre, d. h. Sieg zu verſchaffen? „Aber dieß hat ja Agamemnon nur im Zorne geſagt“. Wohl; aber ſo gut er die auch nur im Zorne ausgeſprochene Drohung, die Briſeis dem Achilleus wegzunehmen, nachher wirklich ausgeführt hat, ſo gut mußte er auch dieſen von ſeinem Königsdünkel eingegebenen Traum dem Achilleus zum Trotz verwirklichen. So iſt denn auch dieſes theologiſche Phantasma eine tief begründete anthropologiſche Erſcheinung. Zeus täuſcht nur den, der ſich ſelbſt getäuſcht. Die chriſtlichen Theologen würden pfiffig ſagen: Gott hat nicht gewollt, hat es nur zugelaſſen, daß Agamemnon zum Verderben ſeines Volks ſich täuſchte; der freiſinnige, heroiſche Dichter läßt ſeinen thatkräftigen Gott dieſe Täuſchung ſelbſt vollbringen, τελεῖν.

Athene beredet den Pandaros, durch einen Pfeilſchuß auf den Menelaos den mit den Achäern abgeſchloſſenen feierlichen Vertrag zu brechen. Aber dieſer Pandaros war ein ἄφρων, ein unverſtändiger oder richtiger unſinniger Menſch, wie er Z. 4, 104 heißt, ein gemeines, gewinnſüchtiges, knauſeriges Subject, wie ihn der Scholiaſt zu Z. 4, 88 nennt, weil er, um ſeine Pferde zu ſchonen, zu Fuß in den Krieg gezogen, ja nach der Bemerkung deſſelben ſchon von Natur ein Meineidiger, weil das Volk, zu dem er gehörte, noch jetzt es ſei, jedenfalls ein zu dieſer heilloſen Handlung vollkommen geeignetes und zureichendes, keiner Aufforderung bedürftiges Subject.

Apollo gibt dem Patroklos, unbemerkt von demſelben, denn er war gehüllt in finſtre Nacht, von hinten einen betäubenden Schlag auf Schultern und Rücken, in Folge deſſen der Helm von ſeinem Haupte flog, die Lanze in ſeinen Händen zerbrach, der Schild von den Schultern ſank, und löſte noch überdieß den Pan-

ger, ſo daß nun der betäubte und wehrloſe Patroklos mit leichter Mühe von hinten erſt von Euphorbos verwundet und darauf vollends von Hektor getödtet wurde. So wäre denn Apollos magiſche Hinterliſt die eigentliche Urſache von dem Fall Patroklos, wie denn auch dieſer, freilich nur um dem Hektor nicht die Ehre des Siegs zu laſſen, behauptet: „Mich hat die verderbliche Moira und Letos Sohn getödtet“, und ſpäter 19, 413 Xanthos ſagt: „der gewaltigſte Gott, der Sohn der lockigen Leto hat ihn getödtet und Siegesehre dem Hektor gegeben“. Gleichwohl verſchwindet auch dieſes theologiſche Blendwerk in der homeriſchen Anthropologie, denn vor Achilleus Seele ſteht Hektor mutterſelig allein, ohne göttlichen, die Laſt der Schuld erleichternden Beiſtand als der Urheber von Patroklos Tod; auf ſein Gemüth übt der elektriſche Schlag Apollos keine Wirkung aus; ſein Zorn iſt ungetheilt und ungeſchwächt nur gegen Hektor allein gerichtet. „Jetzt geh ich, daß ich den Mörder, Verderber, ὀλετῆρα des theuern Hauptes erreiche“. J. 18, 114. Noch anſtößiger aber als Apollos Handlungsweiſe, ja „beinahe empörend“ iſt Athene's hinterliſtiges Verfahren gegen Hektor in ſeinem Todeskampfe. Allein Apollo und Athene, beide Parteigötter, jener auf Seite der Troer, dieſe auf Seite der Griechen, verſinnlichen und verkörpern hier, obwohl perſönliche Weſen, doch zugleich nur die Kriegskunſt und Kriegsliſt; denn um den Feind zu beſiegen, dazu gehört nicht nur Muth und Körperſtärke, ſondern auch Kopf, Geiſt, Liſt. So iſt ja Troja ſelbſt nur durch „Athene's Rathſchläge“ eingenommen worden, d. h. durch das hölzerne Roß, welches „Epeios verfertigt mit Athene und Odyſſeus liſtig δόλῳ in die Burg geführt“. O. 8, 493, 94. So heißt es denn auch von Apollo: „den Pelelonen entfernt' er mit Liſt von dem Volke“, δόλῳ ἀποέργαθε λαοῦ (J. 21, 597), und von Athene ſagt Hektor:

ſie hat mich getäuſcht, ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη (22, 299). Aber wenn einmal der Krieg nicht „unſittlich“ iſt, ſo iſt es auch nicht unſittlich, durch Täuſchungen den Feind ins Verderben zu ziehen. Oder iſt es etwa unſittlich, daß Athene nur für die Griechen Partei nimmt? Aber welcher Gott iſt nicht Parteigott? Glauben die Chriſten, daß, wenn ſie gegen die Türken zu Felde ziehen, ihr Gott auf Seiten ihrer Feinde ſteht?

Kraft der Univerſalität und Erhabenheit ſeines Geiſtes überläßt es daher Homer ſeinem Leſer oder Zuhörer, ob er eine Handlung atheiſtiſch, d. h. aus natürlichen und menſchlichen Gründen, oder theiſtiſch, als Wirkung eines Gottes ſich erklären will. [58] „Jetzo gebot ſie (Kalypſo), ſagt Odyſſeus, mir Heimkehr, weil es Kronion ordnete, oder vielleicht ihr eignes Herz ſich gewendet“, ἢ καὶ νόος ἐτράπετ' αὐτῆς (von ſelbſt, O. 7, 263). Polyphem trieb, als er Abends von der Weide zurückgekehrt war, ſeine ganze Heerde in die Höhle, „weil er vielleicht argwöhnte (ahndete, αἰσάμενος), vielleicht auch fügt es ein Gott ſo“. O. 9, 339. „Der Unſterblichen einer bethört ihm (dem Telemach) die richtigen Sinne oder ein ſterblicher Menſch“. O. 14, 178. Nicht weiß ich's, ſagt Medon zur Penelope in Betreff ihres ohne ihr Wiſſen abgereiſten Sohnes, „ob ein Gott ihn ermunterte (oder erregte) oder ſein eignes Herz im Buſen ihn trieb, nach Pylos zu gehen“. O. 4, 712. Wir wiſſen, daß Athene es war, die ihn zu dieſer Reiſe ermunterte. Aber gleichwohl iſt es, wenn auch nicht im Sinne Medons, doch an ſich oder der Sache nach eins, ob es heißt: „ob ein Gott oder das eigne Herz“, oder heißt: „ob ein Gott und das eigne Herz ihn antreibt“. In beiden Fällen iſt Gott ein überflüſſiger Ausdruck, ein Pleonasmus des menſchlichen Herzens. Das Herz, das einen heroiſchen Entſchluß faßt, das ſich eine neue Bahn bricht, keine Gefahr ſcheut, um den

geliebten Gegenstand aufzusuchen, ist und wirkt wie ein Gott, und ein Gott, der nur das Band zwischen Vater und Sohn ist, der den Sohn bewegt, sich nach dem fernen Vater umzusehen, ist und wirkt wie das menschliche Herz. Aber freilich hat diese pleonastische Reduplication (Verdopplung) und Augmentation (Vermehrung) des menschlichen Wesens einen unbeschreiblichen Reiz, ja Zauber für das menschliche Auge und Gemüth. Wie gemüthlich, wie poetisch, die eignen Vorsätze, Entschlüsse, Wünsche und Gemüthsbewegungen außer und über sich in der Gestalt sinnlicher, persönlicher Wesen handeln zu sehen, und Alles, was der kalten Nothwendigkeit oder dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge und Menschen seine Existenz verdankt, der absichtlichen, planmäßigen Veranstaltung eines andern, höhern und doch wieder menschlichen Wesens zuzuschreiben! Freilich auch eine dichterische Nothwendigkeit, denn in einem Gedicht — aber ist nicht auch die Welt der Religion ein Gedicht? — kann kein Zufall stattfinden, ist in der Idee, d. h. der Vorsehung des Dichters, Alles vorausbestimmt und zweckmäßig angeordnet, geschieht Alles mit Willen und Wissen der Götter, d. h. des Dichters.

Wie Götter und Menschen pleonastisch durch Und verknüpft sind, so auch religiöse oder göttliche und sittliche oder menschliche Motive, d. h. die Furcht vor der Nemesis der Götter und die Furcht vor der Nemesis der Menschen. Man vergleiche die schon früher angeführten Stellen der Odyssee 2, 64, 134 und O. 22, 35—40. Aber das menschliche Motiv wirkt dasselbe, was das göttliche. Phönix wollte in der ersten Aufwallung seines Zorns seinen Vater umbringen, „aber der Unsterblichen einer beschwichtigte den Zorn, welcher ihm in den Busen legte des Volks Nachred' und die Schmähung unter den Menschen, daß nicht rings die Achäer den Vatermörder ihn nennten" (I. 9, 459) — eine in-

treffante Stelle, die auch in das Kapitel vom Gewiſſen gehört. Wer war denn nun aber dieſer Unſterbliche oder Gott, der ſeinen Zorn beſchwichtigte und den Vatermord verhinderte? Offenbar eben dieſe Scheu oder Furcht vor der menſchlichen Nemeſis. Freilich auch eine religiöſe Furcht, aber nur im Sinne der humaniſtiſchen Religion, denn die Pheme, der Ruf iſt ja auch, wie wir ſahen, eine Gottheit, und die Oſſa, das Gerücht aus oder von Zeus, der Bote Gottes. (J. 2, 94. O. 2, 216.) „Ich werde dich ehren und liebevoll behandeln, ſagt Eumäos zu Odyſſeus, aus Furcht vor Zeus dem Fremdenbeſchützer und aus Mitleid gegen dich“. O. 14, 389. Aber Gottesfurcht braucht nicht Mitleid, Mitleid nicht Gottesfurcht. Die Furcht iſt nur das Erſatzmittel des Mitleids; Zeus als Fremdenrächer ja ſelbſt, wie gezeigt, nichts andres, als der vom beleidigten Mitleid über den Mitleidloſen ausgeſtoßene Rachefluch. Man könnte vielleicht einwenden, dieſe Stelle paſſe nicht hieher, die Furcht ſei nicht überflüſſig, weil ſie dem: ich werde dich ehren (mich vor dir ſcheuen, *αἰδέσομαι*) entſpreche, das Mitleid aber dem liebevollen Behandeln, dem *φιλήσω*. Allein iſt denn nicht das Mitleid ſelbſt zugleich Scheu und Achtung vor dem Andern, als Menſchen, als Hülfsbedürftigen, Scheu, ihn zu beleidigen, ihm wehe zu thun? [59]

Die Götter und Menſchen ſind aber nicht nur in ihren Handlungen einig, ja eins (identiſch), ſie ſind es auch in ihren Gefühlen, Neigungen und Geſinnungen. „Die Menſchen haſſen das beſchwerliche Alter, aber die Götter haſſen es nicht weniger.“ (Hymn. in Ven. 247.) Ebenſo iſt der Tod nicht nur für die Menſchen ein Gegenſtand des Haſſes und Abſcheus (J. 9, 139), ſondern auch für die Götter. (J. 20, 65. Hes. Theog. 766.) Dem Eros, der Liebe erlaſſen die Götter ſowohl, als die Menſchen

Verbindlichkeit, ihre Eidſchwüre zu halten, ſagt Plato im
ſtmahl (10). „Den Müßiggänger haſſen Götter und Men-
n," ſagt Heſiod (Opp. 301); „der Bürgerkrieg iſt der ruchlo-
e, Göttern und Menſchen verhaßteſte Krieg," Xenophon (Hel-
. 2, 4, 13); „es haßt der Gott den Uebermuth (τὰς ἄγαν
ὑβρεις), es haſſen ihn die Bürger", Euripides (Oreſtes 708
. Tauchn.); „der Vogel Askalaphos, der ſich in Kloaken auf-
lt, iſt von Göttern und Menſchen gehaßt," Antonius Liberalis
etam. c. 24). Den Göttern fehlt es ebenſowenig an Natur-
n als den Griechen ſelbſt; an der von Bäumen umſchatteten,
n Vögeln umflatterten, von Weinſtöcken umrankten, von Quel-
n umfloſſenen, von blumenreichen Wieſen umgrünten Grotte der
lypſo ergötzt ſich auch das Auge und Herz der Götter (O. 5,
—75); aber freilich ſind ſie dem orientaliſchen Einſiedlerleben
hold, geſelliger, weil menſchenfreundlicher Natur. „Wer durch-
anderte gern, ſagt ebendaſelbſt Hermes, der unermeßlichen Salz-
uth Wüſte, ſo fern von den Städten der Sterblichen, welche den
ötttern heilige Opfer weihn und erleſne Feſthekatomben?" (100
s 103.) Kurz Götter und Menſchen ſind bei den Griechen ſo
as, ſo unzertrennlich, daß dieſe ſelbſt in den feierlichſten und
offnungsloſeſten, verhängnißvollſten Augenblicken des Lebens ſich
icht an die Götter allein, ſondern zugleich an Götter und Men-
ben wenden. So rief z. B. Theramenes, als er von den Hen-
rsknechten der dreißig Tyrannen vom Altare weg ins Gefäng-
iß geſchleppt wurde, Götter und Menſchen zu Zeugen dieſer
hat an. (Xenoph. Hellen. 2, 3, 23.)

Der einzige Unterſchied zwiſchen Göttern und Menſchen be-
eht darin, daß jene, obgleich ſie mit den Menſchen auch die
prache gemein haben und als griechiſche Götter natürlich auch grie-
iſch ſprechen, gleichwie der hebräiſche Gott hebräiſch, doch andere

Worte gebrauchen, als die Menſchen. So heißt bei den Menſchen ein Hügel vor Troja Batieia, bei den Göttern aber das Mal der ſprunggeübten Myrine. (Il. 2, 811.) So nennen einen troiſchen Fluß die Götter Xanthos, die Menſchen aber Skamandros (Il. 20, 74), jene einen Vogel von der Falkenart Chalkis, dieſe aber Kymindis. (Il. 14, 291.) Ja wohl! nur Namen, nur Worte ſind es, die in letzter und oberſter — wohlgemerkt! oberſter, nicht unterer oder gar unterſter — Inſtanz, Gott und Natur oder Menſch, Theismus und Naturalismus oder Atheismus unterſcheiden. Atheismus iſt Proſa, Theismus Poeſie — verſteht ſich der alte, urſprüngliche Theismus, denn wie unpoetiſch, wie hohl, wie dürftig iſt der moderne Theismus gegen den unendlichen Reichthum, welchen die naturwiſſenſchaftliche Proſa ans Licht gefördert hat! Der Atheismus ſagt z. B.: Gleich und Gleich geſellt ſich gern, oder: *ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει*, wie es bei Plato (Symp. 18) heißt; der Theismus aber ſagt: Gott führt oder bringt den Gleichen zum Gleichen, *τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον* (Od. 17, 218). Was der Atheismus zur Wirkung, zur Folge der Natur der Sache, hier der natürlichen Anziehungskraft des Gleichen macht, das macht der Theismus zur Handlung, zu einer abſichtlichen, perſönlichen, willkürlichen That. Wirkungen gehören der Proſa, Handlungen der Poeſie. Proſaiſch gedacht und geſprochen iſt der Gott Natur oder Menſch, weil wir es hier mit dieſem zu thun haben, poetiſch gedacht und geſprochen, iſt die Natur oder der Menſch Gott — die Götter ſind poetiſche Menſchen; daher auch kein Menſch, der noch bei geſunden Sinnen, der ſich noch des Unterſchieds zwiſchen Proſa und Poeſie bewußt iſt, ſich die poetiſchen Licenzen, die ſich die Götter in ihrem Leben erlauben, zur Richtſchnur ſeines Lebens, oder umgekehrt das prophylaktiſche Regim der alltäglichen Moral zum Maßſtab

für die feſtlichen Göttergelage machen wird. Leider! iſt aber auch ſelbſt dieſer letzte, zu einem bloßen Wortſtreit verflüchtigte Unterſchied zwiſchen Gott und Natur oder Menſchen kein durchgreifender und ſtandhafter. Heſiod in ſeiner Theogonie bemerkt ausdrücklich, daß die Götter ſowohl als die Menſchen die Venus Aphrodite, die Schaumgeborne (195), die Töchter des Phorkys und der Keto Graien nennen (270). Sicherlich gilt dieß auch von andern Namen, ſo auch den Götternamen; bei Homer wenigſtens haben die Götter keinen andern Namen unter ſich, als bei den Menſchen.

Das pleonaſtiſche Hendiadys von Gott und Menſch iſt aber nicht etwa nur eine Eigenthümlichkeit der anthropologiſchen Griechen; es findet ſich ebenſo im Alten und Neuen Teſtament. So heißt es bei den Griechen in den Fragmenten des Orpheus (28, 5 Ernest. Hamberger): den Wein lieben die Götter und ſterblichen Menſchen, *οἶνος τὸν φιλέουσι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι*, aber ebenſo heißt es in der Bibel Richt. 9, 13: „der Wein (der Moſt des Weinſtocks) erfreut (macht ſich erfreuen) Gott (oder Götter) und Menſchen". „Verhaßt iſt (vor) Gott und Menſchen der Hochmuth", *ὑπερηφανία*, ſagt Sirach (10, 7). „Moſes war geliebt von Gott und Menſchen". (Derſ. 45, 1.) „Ich bin keinem Dinge ſo feind als dem (Schmeichler oder Heuchler) und der Herr iſt ihm auch Feind". *Πολλὰ ἐμίσησα καὶ οὐχ ὁμοίωσα αὐτῷ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν.* (Sirach 27, 27.) „Gnade und Treue", wie es Luther überſetzt, „Wohlwollen und Wahrheit (oder wahres, aufrichtiges Wohlwollen) mögen dich nicht verlaſſen, ſo wirſt du Gunſt finden und Glück (successus prosper) in den Augen Gottes und der Menſchen". (Sprüche Sal. 3, 3, 4.) „Wahrlich, ſo wahr der Herr lebet und ſo wahr deine Seele lebet" oder beim Leben Jehovahs und bei deinem Leben. (1. Sam. 20, 3.)

tereſſante Stelle, die auch in das Kapitel vom Gewiſſen gehört. Wer war denn nun aber dieſer Unſterbliche oder Gott, der ſeinen Zorn beſchwichtigte und den Vatermord verhinderte? Offenbar eben dieſe Scheu oder Furcht vor der menſchlichen Nemeſis. Freilich auch eine religiöſe Furcht, aber nur im Sinne der humaniſtiſchen Religion, denn die Pheme, der Ruf iſt ja auch, wie wir ſahen, eine Gottheit, und die Oſſa, das Gerücht aus oder von Zeus, der Bote Gottes. (J. 2, 94. O. 2, 216.) „Ich werde dich ehren und liebevoll behandeln, ſagt Eumäos zu Odyſſeus, aus Furcht vor Zeus dem Fremdenbeſchützer und aus Mitleid gegen dich". O. 14, 389. Aber Gottesfurcht braucht nicht Mitleid, Mitleid nicht Gottesfurcht. Die Furcht iſt nur das Erſatzmittel des Mitleids; Zeus als Fremdenrächer ja ſelbſt, wie gezeigt, nichts andres, als der vom beleidigten Mitleid über den Mitleidloſen ausgeſtoßene Racheſluch. Man könnte vielleicht einwenden, dieſe Stelle paſſe nicht hieher, die Furcht ſei nicht überflüſſig, weil ſie dem: ich werde dich ehren (mich vor dir ſcheuen, *αἰδήσομαι*) entſpreche, das Mitleid aber dem liebevollen Behandeln, dem *φιλήσω*. Allein iſt denn nicht das Mitleid ſelbſt zugleich Scheu und Achtung vor dem Andern, als Menſchen, als Hülfsbedürftigen, Scheu, ihn zu beleidigen, ihm wehe zu thun? [59]

Die Götter und Menſchen ſind aber nicht nur in ihren Handlungen einig, ja eins (identiſch), ſie ſind es auch in ihren Gefühlen, Neigungen und Geſinnungen. „Die Menſchen haſſen das beſchwerliche Alter, aber die Götter haſſen es nicht weniger." (Hymn. in Ven. 247.) Ebenſo iſt der Tod nicht nur für die Menſchen ein Gegenſtand des Haſſes und Abſcheus (J. 9, 159), ſondern auch für die Götter. (J. 20, 65. Hes. Theog. 766.) Dem Eros, der Liebe erlaſſen die Götter ſowohl, als die Menſchen

οὔτε θεῖον φοβηθέντες χόλον, οὔτε ἀνθρωπίνην ἐντραπέντες νέμεσιν. Die Juden „gefallen Gott nicht und ſind allen Menſchen zuwider“ (1. Theſſal. 2, 15). Das Wort: zuwider der lutheriſchen Ueberſetzung hat hier zwar die Bedeutung von entgegen, feindſelig, ἐναντίων ſteht im Text; aber wer Andern zuwider iſt in dieſem Sinne, iſt ihnen auch zuwider im andern, gewöhnlichen Sinne, wie eben das Beiſpiel der Juden beweiſt, die ebenſo haßten, als gehaßt wurden. „Wer darinnen Chriſto dienet, der iſt Gott gefällig und den Menſchen werth“ (Röm. 14, 18), „vor Menſchen bewährt“, hominibus probatus, überſetzen Andere; aber dem εὐάρεστος entſpricht δόκιμος, alſo acceptus, gratus. Bewährt drückt ja ſelbſt ein Urtheil, Lob, Beifall aus; wer probatus iſt, wer die Probe beſtanden, der iſt der Rechte, der gefällt mir, der iſt mir lieb und angenehm. Alſo: er gilt vor oder gefällt Gott und Menſchen, er iſt ein Mann nach dem Sinne Gottes und der Menſchen. Heißt es doch ausdrücklich Luc. 2, 52: „Und Jeſus nahm zu an ... Gnade bei Gott und den Menſchen“, χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Und 2. Kor. 8, 21: „wir ſehen darauf, daß es redlich zugehe (befleißigen uns des Ehrbaren, Schicklichen, Sittlichen, Schönen, προνοοῦμεν γὰρ καλά), nicht nur vor dem Herrn, ſondern auch vor den Menſchen“. Wie von Jeſus, heißt es übrigens auch von Samuel ſchon — eine Stelle, die als Parallelſtelle zu Lucas citirt wird —: „der junge Samuel wuchs und nahm zu und war gut (angenehm, gratus, placebat, probabatur) bei Gott und Menſchen“. (1. Sam. 2, 26.)

Worte gebrauchen, als die Menſchen. So heißt bei den Menſchen ein Hügel vor Troja Batieia, bei den Göttern aber das Mal der ſprunggeübten Myrine. (Il. 2, 811.) So nennen einen troiſchen Fluß die Götter Xanthos, die Menſchen aber Skamandros (Il. 20, 74), jene einen Vogel von der Falkenart Chalkis, dieſe aber Kymindis. (Il. 14, 291.) Ja wohl! nur Namen, nur Worte ſind es, die in letzter und oberſter — wohlgemerkt! oberſter, nicht unterer oder gar unterſter — Inſtanz, Gott und Natur oder Menſch, Theismus und Naturalismus oder Atheismus unterſcheiden. Atheismus iſt Proſa, Theismus Poeſie — verſteht ſich der alte, urſprüngliche Theismus, denn wie unpoetiſch, wie hohl, wie dürftig iſt der moderne Theismus gegen den unendlichen Reichthum, welchen die naturwiſſenſchaftliche Proſa ans Licht gefördert hat! Der Atheismus ſagt z. B.: Gleich und Gleich geſellt ſich gern, oder: *ὅμοιον ὁμοίῳ αἰεὶ πελάζει*, wie es bei Plato (Symp. 18) heißt; der Theismus aber ſagt: Gott führt oder bringt den Gleichen zum Gleichen, *τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον* (O. 17, 218). Was der Atheismus zur Wirkung, zur Folge der Natur der Sache, hier der natürlichen Anziehungskraft des Gleichen macht, das macht der Theismus zur Handlung, zu einer abſichtlichen, perſönlichen, willkürlichen That. Wirkungen gehören der Proſa, Handlungen der Poeſie. Proſaiſch gedacht und geſprochen iſt der Gott Natur oder Menſch, weil wir es hier mit dieſem zu thun haben, poetiſch gedacht und geſprochen, iſt die Natur oder der Menſch Gott — die Götter ſind poetiſche Menſchen; daher auch kein Menſch, der noch bei geſunden Sinnen, der ſich noch des Unterſchieds zwiſchen Proſa und Poeſie bewußt iſt, ſich die poetiſchen Licenzen, die ſich die Götter in ihrem Leben erlauben, zur Richtſchnur ſeines Lebens, oder umgekehrt das prophylaktiſche Regim der alltäglichen Moral zum Maaßſtab

οὔτε θεῖον φοβηθέντες χόλον, οὔτε ἀνθρωπίνην ἐντραπέντες νέμεσιν. Die Juden „gefallen Gott nicht und ſind allen Menſchen zuwider“ (1. Theſſal. 2, 15). Das Wort: zuwider der lutheriſchen Ueberſetzung hat hier zwar die Bedeutung von entgegen, feindſelig, ἐναντίων ſteht im Text; aber wer Andern zuwider iſt in dieſem Sinne, iſt ihnen auch zuwider im andern, gewöhnlichen Sinne, wie eben das Beiſpiel der Juden beweiſt, die ebenſo haßten, als gehaßt wurden. „Wer darinnen Chriſto dienet, der iſt Gott gefällig und den Menſchen werth“ (Röm. 14, 18), „vor Menſchen bewährt“, hominibus probatus, überſetzen Andere; aber dem εὐάρεστος entſpricht δόκιμος, alſo acceptus, gratus. Bewährt drückt ja ſelbſt ein Urtheil, Lob, Beifall aus; wer probatus iſt, wer die Probe beſtanden, der iſt der Rechte, der gefällt mir, der iſt mir lieb und angenehm. Alſo: er gilt vor oder gefällt Gott und Menſchen, er iſt ein Mann nach dem Sinne Gottes und der Menſchen. Heißt es doch ausdrücklich Luc. 2, 52: „Und Jeſus nahm zu an ... Gnade bei Gott und den Menſchen“, χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Und 2. Kor. 8, 21: „wir ſehen darauf, daß es redlich zugehe (befleißigen uns des Ehrbaren, Schicklichen, Sittlichen, Schönen, προνοοῦμεν γὰρ καλά), nicht nur vor dem Herrn, ſondern auch vor den Menſchen“. Wie von Jeſus, heißt es übrigens auch von Samuel ſchon — eine Stelle, die als Parallelſtelle zu Lucas citirt wird —: „der junge Samuel wuchs und nahm zu und war gut (angenehm, gratus, placebat, probabatur) bei Gott und Menſchen“. (1. Sam. 2, 26.)

Euer Schlachtruf ſei: „das Schwert Jehovahs und Gideons.“ (Richt. 7, 18 u. 20.) Da Samuel den Herrn anrief, ließ der Herr donnern und regnen. „Da fürchtete das ganze Volk ſehr den Herrn und Samuel“. (1. Sam. 12, 18.) „Das Volk fürchtete den Herrn und glaubte (oder vertraute) dem Herrn (Jehova) und Moſe, ſeinem Knecht“ oder Diener (2. Moſe 14, 31). „Ihr ſeid, ſagt Paulus (1. Theſſ. 1, 6), unſere Nachfolger (Nachahmer, *μιμηταί*, imitatores) geworden und des Herrn“. Paulus, bemerkt Calvin in ſeinem Commentar zu dieſer Stelle, ſagt dieſes in demſelben Sinne, als es Exodus heißt: „ſie glaubten Gott und Moſe“, nicht als wenn Paulus und Moſes etwas von Gott Unterſchiednes gehabt hätten, ſondern weil er durch ſie als ſeine Diener und Werkzeuge ſeine Macht geäußert hat, quia potenter per eos operatus est, tanquam ministros et organa. Aber ſage ich denn, wenn mir Jemand etwas mündlich mittheilt, Er und ſein Mund hat es mir geſagt? oder, wenn mir Jemand etwas durch ſeinen Diener zum Geſchenk ſchickt, ſage ich: der Herr und ſein Bedienter hat es mir geſchenkt? „Wir ſind ſeine Zeugen über dieſe Worte und der heilige Geiſt“. (Apoſtelgeſch. 5, 32.) „Es gefällt dem heiligen Geiſte und uns“ (Ebend. 15, 28), gleichwie die Juden in ähnlichen Fällen zu ſagen pflegten: Visum est mihi et sociis meis. „Vater, ich habe geſündigt in den Himmel (gegen Gott) und vor dir“ (gegen dich) (Luc. 15, 18 u. 21). „Es war ein Richter, der fürchtete ſich nicht vor Gott und ſcheute ſich vor keinem Menſchen“, *τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος* (Luc. 18, 2) — eine Stelle, zu welcher die Erklärer aus den Griechen mehrere Parallelſtellen anführen, unter andern aus Dionyſios von Halicarnaß (Antiq. Rom. 10, 10): „ſie fürchteten ſich weder vor dem göttlichen Zorn, noch ſcheuten ſie (kehrten ſie ſich an) die menſchliche Nemeſis (Rüge)“,

weis wegen ſeines Staunens und Unglaubens, und ſagt: „ein Werk iſt dieſes der Pallas Athene, welche ſo, wie ſie wollte, mich umſchuf — denn ſie vermag es — daß ich jetzt wie ein Bettler einherging, jetzt in des Jünglings friſcher Geſtalt, mit ſchönem Gewand um die Glieder bekleidet. Leicht ja wirds den Göttern, die hoch den Himmel bewohnen, einen ſterblichen Mann zu verherrlichen und zu verdunkeln“ (207 - 12). Die Götter können alſo das Alter wieder zur Jugend machen — können es wenigſtens, wenn ſie es gleich nicht wirklich thun, höchſtens nur zum Schein, wie hier. Göttin, ſagt zur Venus Anchiſes in einem griechiſchen Epigramm des Scholaſtikers Agathias, mache mich — du kannſt es ja — entweder wieder jung, oder nimm dieß Haar des Greiſes auf, wie das des Jünglings. Und bei Homer ſagt der alte Phönix zum Achilleus: nimmer möcht' ich dich verlaſſen, auch nicht, wenn Gott ſelbſt mir verſpräche oder verhieße (ὑποσσαίμην), das Alter abzuſtreifen und mich von Neuem zum Jüngling zu machen (γῆρας ἀποξύσας, θήσειν νέον ἡβάοντα I. 9, 445). Es iſt dieß freilich nur ein Wenn, aber es iſt doch in der Vorſtellung mit dem Gotte die Möglichkeit dieſer Umſchaffungs- oder Verwandlungskraft verknüpft. Die Kirchenväter Juſtin der Märtyrer (Cohort. ad Gr. p. 17 in der cit. Ausg.) und Cyrill (c. Julian l. I. p. 27 ed. Lutetiae 1638. Opp. T. VI.) erblicken in dieſer Stelle ſogar den Beweis, daß dem Homer der einzige und wahre Gott nicht unbekannt geweſen ſei, weil er nicht ſage: irgend ein Gott, ſondern Gott ſelbſt, θεὸς αὐτός, dieſe Verwandlungskraft alſo nur dem höchſten und einzigen Gott zuſchreibe, der Alles könne, ſelbſt was über die menſchlichen Hoffnungen und Begriffe hinausgehe.

Als Telemach zweifelt, daß, ſelbſt wenn es die Götter wollten, je ihm die Hoffnung, ſeinen Vater heimkehren zu ſehen, er-

füllt würde, ſo tadelt ihn Athene ſelbſt mit den Worten: „welch ein Wort, o Jüngling, iſt dir von den Lippen entflohen! Leicht kann ein Gott, wenn er will, auch fernher Männer erretten.“ (O. 3, 227.) [60] Wie wahr dieſes Wort der Athene, wie leicht ein Gott die Menſchen, ſeine Lieblinge wenigſtens errettet und über alle Hinderniſſe und Schranken der Natur ſich hinwegſetzt, beweiſt die Ilias zur Genüge. So entrückt Aphrodite den Paris „ſonder Müh' als Göttin und hüllt in Nebel ihn ringsher“. (J. 3, 380.) „So den Aeneas hoch von der Erd' aufhebend entſchwang Poſeidon und weit über die Reihen des Volks, weit über die Roſſe flog Aeneas hinweg, von der Hand des Gottes geſchleudert“. (J. 20, 324.) Kurz: die Götter können, was ſie wollen, ſie ſind, freilich nur in der Phantaſie, in der Theorie, nicht in der Praxis, die unbeſchränkten Herren der Natur, ſind Wunderthäter. Wie in der Bibel die Sonne ſelbſt ſtille ſteht auf Joſuas oder Jehovahs Gebot, ſo ſteht in der Odyſſee auf Athenens Gebot zu Gunſten Odyſſeus die Nacht ſtille. (O. 23, 243.) Selbſt wenn die Götter donnern und blitzen, regnen und ſchneien, ſich alſo nur natürlicher Erſcheinungen und Mittel zu ihren Aeußerungen bedienen, ſo geſchieht dieß doch nur, weil ſie es wollen, nicht in Folge natürlicher Urſachen. Odyſſeus flehte zum Zeus: „Vater Zeus! draußen erſchein' ein Zeichen vom Himmel. Ihn hörte der Ordner der Welt, Zeus. Plötzlich erſcholl der Donner vom glanzerhellten Olympos, und doch war nirgends Gewölk“ (*οὐδέ ποθι νέφος ἐστί*, O. 20, 101. 114). Als Kröſus auf den Befehl des Cyrus vom Tod auf dem Scheiterhaufen errettet werden ſollte, das Feuer aber ſchon ſo um ſich gegriffen hatte, daß es nicht mehr bewältigt werden konnte, rief er den Apollo mit Thränen um Errettung an, und auf der Stelle, *ἐξαπίνης* ſammelten ſich trotz des heitern und windſtillen Him-

nels Wolken, goſſen Ströme von Regen aus und löſchten ſo die Flamme. (Herod. 1, 87.)

Wenn die homeriſchen Götter nicht wirklich ſind und thun, was man von ihren allgemeinen Eigenſchaften, ihrer Seligkeit, Allmacht und Allwiſſenheit erwarten ſollte, wenn ihre Handlungen und Leiden damit im Widerſpruch ſtehen, ſo hat dieß darin ſeinen Grund, daß ein Epos kein geeigneter Boden für dieſe Eigenſchaften iſt, daß überhaupt, wenn mit dieſen Prädicaten Ernſt gemacht, wenn ſie conſequent durchgeführt würden, nicht nur alle Poeſie, ſondern ſelbſt auch alles Leben, alle Geſchichte aufgehoben würde. Wenn Zeus Troja zerſtören wollte und wirklich allmächtig iſt, ſo konnte er ja mit einem einzigen Donnerwetter ohne Menſchenhülfe, ja noch beſſer ohne alle Naturkräfte, um für immer allen atheiſtiſchen Naturforſchern den Stoff zu ihren Gottloſigkeiten wegzunehmen, blos durch ſeinen Willen das Raubneſt zerſtören. Aber wo wäre dann die Ilias? Soll alſo Poeſie, soll überhaupt Leben, Natur und Geſchichte ſein, ſoll der Wechſel von Freud' und Leid, Kampf und Sieg, Glück und Unglück ſich nicht in dem ewigen Einerlei der Theologie verlieren, ſo muß der Gott, wenn auch theoretiſch allmächtig, doch in der That, namentlich dann, wenn er ſelbſt handelnd eingreift, beſchränkt an Macht ſein. Der Menſch iſt überhaupt die Gränze der Kunſt. Die Kunſt kann nur Menſchen dichten, Menſchen malen, Menſchen bilden. Was auch ein Gott iſt und ſein mag, unter den Händen des Künſtlers wird er nothwendig und ſichtlich zum Menſchen, freilich nicht zu dieſem oder jenem beſtimmten Menſchen, was eben gänzlich dem Weſen eines Gottes widerſpräche, in welchem ja alle Individuen einer beſtimmten Klaſſe ihre Vertretung und Geltung finden wollen und ſollen. Die Unausſprechlichkeit der Götter widerlegt das Wort des Dichters, ihre

Unſichtbarkeit die Farbe des Malers, ihre Unbegreiflichkeit und Unkörperlichkeit der Meiſel des Bildhauers. Doch ſo lächerlich auch in unſern Augen der Widerſpruch zwiſchen den homeriſchen Göttern in Gedanken und Worten und den Göttern in der That ſein mag, vergeſſen wir deßwegen nicht über den Splittern in den Augen der Heiden die Balken in unſern eigenen! Wenn man vom Standpunkt des Monotheismus die göttlichen Eigenſchaften der Allmacht, der Allgegenwart, der Allwiſſenheit verwirklicht, in Beziehung zu den Handlungen der Menſchen und den Wirkungen der Natur ſetzt, mit dieſen zuſammenreimen will, ſo kommen hier ebenſo ungereimte Widerſprüche, ebenſo lächerliche, nur nicht ſo poetiſche Conflicte zum Vorſchein. Beweiſe liefern die Abhandlungen der ältern Theologen und Philoſophen über den ſogenannten Concursus Dei, wovon aber freilich die modernen Chriſten und Theologen zum Heile ihres morſchen Glaubens nichts wiſſen, oder wenigſtens wiſſen wollen.

Aber gerade die Wirkungen, die als die letzten Anhaltspunkte für die Exiſtenz der Götter als von Natur und Menſch unterſchiedner Weſen übrig geblieben ſind, — die Wunder beweiſen zu guter letzt aufs eindringlichſte, daß die Götter nur ſind, thun und können, was die Menſchen wünſchen; denn der That des Wunders geht nicht nur der Glaube an das Wunder: „glaubet ihr, daß ich das thun kann?“ (Matth. 9, 28), ſondern auch vor Allem der Wille, der Wunſch des Wunders voraus, und zwar nicht nur im wunderthätigen Gotte, ſondern auch im wunderleidenden Menſchen. „Herr, wenn du willſt, kannſt du mich reinigen. Ich will es thun, ſei gereinigt.“ (Matth. 8, 3.) Aber „Ich will“ es, weil du gereinigt ſein willſt. Ein Wille, den hier der Verſtand des Leſers zu ergänzen hat, der aber in andern Wunderfällen ausdrücklich voranſteht. „Herr, hilf (rette, σῶσον)

s, wir verderben." (Matth. 8, 25.) „Herr, meine Tochter ist
t gestorben; aber komm und lege deine Hand auf sie, so wird
lebendig." (Matth. 9, 18.) „O Weib, dein Glaube ist groß, dir
schehe, wie du willst", *γενηθήτω σοὶ ὡς θέλεις*. (Matth.
, 28.) „Was wollt ihr, daß ich euch thun soll? *τί θέλετε*
ποιήσω ὑμῖν; Herr, daß unsre Augen aufgethan werden."
Matth. 20, 32.) Wenn es daher ebend. 21, 22 heißt: „und Alles,
s ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr es em-
ngen", so ist hier der Zusatz: „so ihr glaubet" eigentlich un-
thig; er versteht sich von selbst; denn was ich mir erbitte, was
empfangen will, das hoffe, das glaube ich auch zu empfangen;
ist würde ich gar nicht bitten. Der Glaube selbst ist nichts
nes, als eben der Glaube an die Kraft des Gebetes, an die
aft des Wunsches. Daher heißt es in der Bibel nicht nur:
chts ist Gott unmöglich" (Luc. 1, 37), oder: „Alles ist mög-
h bei Gott", *πάντα γὰρ δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ* (Marc.
, 27), sondern auch ebenso: „Alles ist dem Gläubigen mög-
h", *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*. (Marc. 9, 23.) „Elias
r ein Mensch, gleichwie wir, und er betete, daß es nicht regnen
hte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs
onate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen"
προσηύξατο καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκε, Jac. 5, 17. 18).
an kann daher von ihm dasselbe sagen, was Pausanias (2,
, 7) von dem frommen Aeakos sagt: er bewirkte, machte durch
ne Opfer und Gebete, daß das Land beregnet wurde, *ἐποίησεν*
ὕδατα. So erwirkte auch einst der Kaiser Marc Antonin in
nem Treffen wider die Deutschen einen Regen für seine vor
rst verschmachtenden Soldaten und entwand zugleich, er-
sit, wie sich Julius Capitolinus in dessen Leben c. 24 aus-
ckt, durch seine Bitten dem Himmel den Blitz wider die Feinde.

Die Ehre dieſes Wunders eigneten ſich übrigens die Chriſten zu, welche dieſem Treffen beiwohnten und behaupteten, daß ſie Alles durch ihre Gebete erlangen oder durchſetzen könnten, nihil esse quod ii qui Christiani nominantur precibus impetrare non possint. (Dionis C. C. Hist. Rom. ed. Leunclav. 1592. p. 810—12.) Ja die Legion, bei der dieſes Wunder vorfiel, erhielt ſelbſt davon den Namen der Blitzſchleudernden, fulminatrix. Was ſind aber dieſe furchtbaren Gebetsblitze und dieſe fruchtbaren Gebetsergüſſe anders als ſinnliche Beiſpiele und Beweiſe, daß der Glaube an die Macht der Götter nur der Glaube an die Macht der menſchlichen Opfer, Gelübde und Gebete, kurz der menſchlichen Wünſche iſt?

Mit dem Wunder eröffnet ſich ein Gebiet, wo, ſelbſt wenn der Menſch ſich ſo viel als möglich an die Natur anſchließt und nur einen mäßigen, durch die Noth des Lebens gerechtfertigten oder wenigſtens zu entſchuldigenden Gebrauch von demſelben macht, doch an ſich alle Gränzen und Schranken aufgehoben ſind, Alles möglich iſt, was nur immer der Menſch ſich wünſchen, ſich einbilden, ſich träumen kann. Wenn wir daher anfangs ſtillſchweigend von den naturgerechten Wünſchen ausgegangen ſind, wenn gleich der Natur der Sache nach wir uns nicht allein auf ſie beſchränken konnten, weil die Wünſche, wie die Winde des Aeolos, ſo wie ſich einmal der Schlauch des menſchlichen Herzens öffnet, ſich nicht mehr binden laſſen, ſondern ſchrankenlos das Weite ſuchen; ſo ſind wir doch jetzt erſt zu den ſupranaturaliſtiſchen und mythologiſchen Wünſchen gekommen. Der Vollſtändigkeit wegen alſo auch hiervon einige Beiſpiele als Beweiſe von der Uebereinſtimmung oder vielmehr Einheit des Weſens der Götter und Wünſche.

Als Kallirrhoe die Ermordung ihres Gatten Alkmäon er-

fahren hatte, bat ſie den Zeus, als er ſich ihr näherte, es möchten die von Alkmäon mit ihr erzeugten Kinder (ſogleich, wenn man ἀντίκα ſtatt ἀντῇ lieſt) ausgewachſen (vollkommen ausgebildet, τελείους) ſein, um den ermordeten Vater zu rächen. Die Kinder waren in der That ſogleich ausgewachſen und ſchritten zur Rache. (Apollod. 3, 7.) Zeus hatte der Semele verſprochen, Alles, was ſie verlangen würde, zu thun, πᾶν τὸ αἰτηθὲν ποιήσειν. Bekanntlich äußerte ſie den thörichten, verwegenen Wunſch, daß er ſich in ſeiner wahren Geſtalt, die doch nur in Blitz und Donner beſteht, ihr nahen möchte. (3, 4.) Ebenſo gewährt Zeus dem Endymion, ſich auszuwählen, was er will. Er wählte ſich aber ewigen Schlaf ohne Tod und Alter. (1, 7, 5.) Nach Heſiodos beim Scholiaſten zu Apollonios' Argonautik (4, 58) hatte er jedoch vom Zeus die Gabe oder Gnade erhalten, der Herr (ταμίαν) ſeines Todes zu ſein, wann er ſterben wollte. Herakles hatte vom Flußgott Acheloos das Horn der Amalthea empfangen. Dieſes hatte nach Pherekydes eine ſolche Kraft, daß es Alles, was man zu eſſen und trinken wünſchte, in reichlicher Menge gewährte. (Apollod. 2, 7, 5.) Minos behauptete, um ſeine Angabe, daß er von den Göttern die Königswürde erhalten hätte, zu beglaubigen, daß, was er wünſchte, geſchehen würde. Als er nun dem Poſeidon opferte, wünſchte er, es möchte ein Stier aus der Tiefe hervorſteigen. Poſeidon ſchickte ihm einen ausgezeichneten Stier herauf und er erhielt die Königswürde. (3, 1, 3.) Ketreus hatte wegen ſeines Lebensendes das Orakel befragt. Der Gott antwortete: er würde von einem ſeiner Söhne ums Leben gebracht werden. Es geſchah ſo; und ſein Sohn wurde, wie er es gewünſcht, von einer Erdſpalte verſchlungen. (3, 2, 1.) Auf den Kyaneen gegen Lycien hin war ein Orakel des Apollon Thyrreus, wo ein Brunnen den, der hineinſah, Alles, was er

Die Ehre dieſes Wunders eigneten ſich übrigens die Chriſten zu, welche dieſem Treffen beiwohnten und behaupteten, daß ſie Alles durch ihre Gebete erlangen oder durchſetzen könnten, nihil esse quod ii qui Christiani nominantur precibus impetrare non possint. (Dionis C. C. Hist. Rom. ed. Leunclav. 1592. p. 810—12.) Ja die Legion, bei der dieſes Wunder vorfiel, erhielt ſelbſt davon den Namen der Blitzſchleudernden, fulminatrix. Was ſind aber dieſe furchtbaren Gebetsblitze und dieſe fruchtbaren Gebetsergüſſe anders als ſinnliche Beiſpiele und Beweiſe, daß der Glaube an die Macht der Götter nur der Glaube an die Macht der menſchlichen Opfer, Gelübde und Gebete, kurz der menſchlichen Wünſche iſt?

Mit dem Wunder eröffnet ſich ein Gebiet, wo, ſelbſt wenn der Menſch ſich ſo viel als möglich an die Natur anſchließt und nur einen mäßigen, durch die Noth des Lebens gerechtfertigten oder wenigſtens zu entſchuldigenden Gebrauch von demſelben macht, doch an ſich alle Gränzen und Schranken aufgehoben ſind, Alles möglich iſt, was nur immer der Menſch ſich wünſchen, ſich einbilden, ſich träumen kann. Wenn wir daher anfangs ſtillſchweigend von den naturgerechten Wünſchen ausgegangen ſind, wenn gleich der Natur der Sache nach wir uns nicht allein auf ſie beſchränken konnten, weil die Wünſche, wie die Winde des Aeolos, ſo wie ſich einmal der Schlauch des menſchlichen Herzens öffnet, ſich nicht mehr binden laſſen, ſondern ſchrankenlos das Weite ſuchen; ſo ſind wir doch jetzt erſt zu den ſupranaturaliſtiſchen und mythologiſchen Wünſchen gekommen. Der Vollſtändigkeit wegen alſo auch hiervon einige Beiſpiele als Beweiſe von der Uebereinſtimmung oder vielmehr Einheit des Weſens der Götter und Wünſche.

Als Kallirrhoe die Ermordung ihres Gatten Alkmäon er-

fahren hatte, bat ſie den Zeus, als er ſich ihr näherte, es möchten die von Alkmäon mit ihr erzeugten Kinder (ſogleich, wenn man αὐτίκα ſtatt αὐτῇ lieſt) ausgewachſen (vollkommen ausgebildet, τελείους) ſein, um den ermordeten Vater zu rächen. Die Kinder waren in der That ſogleich ausgewachſen und ſchritten zur Rache. (Apollod. 3, 7.) Zeus hatte der Semele verſprochen, Alles, was ſie verlangen würde, zu thun, πᾶν τὸ αἰτηθὲν ποιήσειν. Bekanntlich äußerte ſie den thörichten, verwegenen Wunſch, daß er ſich in ſeiner wahren Geſtalt, die doch nur in Blitz und Donner beſteht, ihr nahen möchte. (3, 4.) Ebenſo gewährt Zeus dem Endymion, ſich auszuwählen, was er will. Er wählte ſich aber ewigen Schlaf ohne Tod und Alter. (1, 7, 5.) Nach Heſiodos beim Scholiaſten zu Apollonios' Argonautik (4, 58) hatte er jedoch vom Zeus die Gabe oder Gnade erhalten, der Herr (ταμίαν) ſeines Todes zu ſein, wann er ſterben wollte. Herakles hatte vom Flußgott Acheloos das Horn der Amalthea empfangen. Dieſes hatte nach Pherekydes eine ſolche Kraft, daß es Alles, was man zu eſſen und trinken wünſchte, in reichlicher Menge gewährte. (Apollod. 2, 7, 5.) Minos behauptete, um ſeine Angabe, daß er von den Göttern die Königswürde erhalten hätte, zu beglaubigen, daß, was er wünſchte, geſchehen würde. Als er nun dem Poſeidon opferte, wünſchte er, es möchte ein Stier aus der Tiefe hervorſteigen. Poſeidon ſchickte ihm einen ausgezeichneten Stier herauf und er erhielt die Königswürde. (3, 1, 3.) Ketreus hatte wegen ſeines Lebensendes das Orakel befragt. Der Gott antwortete: er würde von einem ſeiner Söhne ums Leben gebracht werden. Es geſchah ſo; und ſein Sohn wurde, wie er es gewünſcht, von einer Erdſpalte verſchlungen. (3, 2, 1.) Auf den Kyaneen gegen Lycien hin war ein Orakel des Apollon Thyrreus, wo ein Brunnen den, der hineinſah, Alles, was er

wollte, ſehen ließ. (Pausan. 7, 21, 6.) Wenn ihr Götter Alles geben oder machen könnt, ſo wünſche oder flehe ich: meine Gattin ſei dieſe elfenbeinerne Jungfrau, ſteht der von einer Statue entzückte und verrückte Pygmalion zur Venus bei Ovid (Met. 10, 274.) Periklymenos, ein Enkel des Poſeidon, hatte von dieſem die glückliche Gabe, „zu ſein, was er nur immer im Kampfe wünſchte zu ſein“ (Apollon. Arg. 1, 159—60), „bald zu ſein ein Adler, bald wieder eine Ameiſe, bald eine Biene, bald wieder eine Schlange“ (Hesiod. Fragm. 44), nach den Scholien zur Odyſſee (11, 286. Q. Vulg. ed. Buttmann) „ſich zu verwandeln in jedes beliebigen Thieres oder Baumes Geſtalt.“ Selbſt die gewöhnlichen Verwandlungen der Menſchen in Naturkörper erfolgen theilweiſe, wo ſie nicht zur Strafe in häßliche, widrige Geſtalten verwandelt werden, auf ihr Verlangen. Smyrna oder Myrrha, von ihrem ſie mit dem Schwerte verfolgenden Vater eingeholt, „wünſchte unſichtbar zu werden; die mitleidigen Götter verwandelten ſie in einen Baum.“ (Apollod. 3, 14, 4.) wurde auf ihre Bitten vom Zeus in einen Stein verwandelt. (3, 5, 6.) Die Magd der Polyphonte, die nur gezwungen an den Gräuelthaten ihrer Söhne ſich betheiligt hatte, „wünſchte fein für die Menſchen unheilvoller Vogel zu werden. Und ſie erhörten Hermes und Ares. (Anton. Liberalis Metam. 21. ed. Berkelius 1699.) Aegyptos, erwacht zum Bewußtſein, daß er durch Mephrons hinterliſtige Veranſtaltung ſeine eigene Mutter beſchlafen, wünſchte, daß Alles mit ihm verſchwinden möchte. Zeus verwandelte ſie in Vögel.“ (Derſ. 5.) Kein Wunder iſt es daher, daß ſelbſt die Menſchen, wenigſtens die nachſündfluthigen, einem ſolchen wunderkräftigen Wunſch ihr Daſein verdanken. Als die verheerenden Regengüſſe aufgehört hatten, ſtieg Deukalion am Parnaß ans Land und opferte dem Zeus Phyrius. Zeus ſchickte

zu ihm den Hermes und erlaubte ihm, ſich etwas von ihm auszubitten, „ſich zu wählen, was er wollte oder wünſchte.“ Deukalion war aber ſo menſchenfreundlich, ſich nur Menſchen zu wünſchen, und ein Gott iſt ſo mächtig, daß er auch ſonder Müh' aus Steinen Menſchen machen kann.

28.

Die Gottheit des Traumes.

Wunder ſind leibliche Träume, und Träume ſind geiſtliche Wunder, „denn die Träume ſind Wunderthäter“, θαυματουργοὶ γὰρ οἱ ὄνειροι. (Lucian. Somn. 14.) Der Traum — hier als ἐνύπνιον, nicht ὄνειρον nach der Unterſcheidung der griechiſchen Traumdeuter — ſpeiſt den Hungrigen ohne Speiſen, heilt den Kranken ohne Heilmittel, befreit den Gefangnen ohne Befreiungswerkzeuge; der Traum verzaubert Stäbe in Schlangen, Menſchen in Vögel, Wüſten in Paradies, Speiſe und Trank in Nektar und Ambroſia: der Traum erweckt ſelbſt die Todten aus dem Grabe und ſtellt ſie uns ſo lebhaft vor, als ſtünden ſie leibhaftig vor uns; der Traum beleuchtet alle Gegenſtände mit jenem entzückenden, übernatürlichen Lichte, womit Athene dem Odyſſeus und ſeinem Sohne vorleuchtet. „Schaue nur, ruft Telemach beim Eintritt in die Wohnung des Menelaos erſtaunt aus ... das Gold und Elektron, das Elfenbein und das Silber! Alſo glänzt wohl Zeus dem Olympier drinnen der Vorhof.“ O. 4, 71. Aber wie oft erglänzt nicht auch dem Sterblichen im Traume ſeine Hütte in dieſem himmliſchen Lichte! wie oft erfüllt nicht der Traum den Wunſch des Midas! Alles iſt den Göttern möglich, aber was iſt dem Traume unmöglich? Der Unterſchied iſt nur:

was die Menschen nur momentan, nur bei der Nacht, nur im Traum sind — glückliche, freie, übernatürliche, an keine Schranke des Naturalismus und Materialismus gebundene Wesen, das sind die Götter beständig, in Wirklichkeit, am hellen, lichten Tage. Im Traume sind die unkörperlichen und supranaturalistischen Wesen zu Hause; im Traume (Schlaf) erscheint dem Achilleus die Psyche, die Seele des Patroklos als ein noch nach dem Tode — als Traumbild, εἴδωλον J. 23, 104. ἠΰτ' ὄνειρος O. 11, 221 — lebendes Wesen; im Traume erkennt Jakob das nicht auf einen bestimmten Ort eingeschränkte Dasein Jehovahs 1. Mos. 28, 16; im Traume offenbart sich das Wesen der Götter, das Wesen der Zukunft, die ja zuletzt allein der Grund und Zweck der Götter, wie der Träume ist; denn alles Wünschen, Fürchten und Hoffen bezieht sich ja nur auf kommendes Glück und Unglück. Auch der Traum, heißt es bei Homer J. 1, 63, ist aus oder von Zeus, ist ein Bote Gottes 2, 26; aber er ist nicht nur auch eine Erscheinung oder Offenbarung der Götter neben den übrigen Offenbarungsweisen; der Traum ist das älteste Orakel, wie Plutarch sagt, und nicht nur, oder vielmehr, eben weil das älteste, religiöseste, dem Wesen der Götter — als von der Natur unterschiedner Wesen — entsprechendste Orakel. In den orphischen Hymnen (H. 85) heißt der Traum der Sterblichen größter Prophete, θνητοῖς χρησμῳδὲ μέγιστε.

Träume und Gesichte sind die Offenbarungen Jehovahs im Alten Testament; die Orakelsprüche der Propheten, die übrigens trotzdem eine sehr reelle praktische Tendenz hatten, sind ja nur in Worte gefaßte oder selbstredende Visionen, wie z. B. im ersten Kapitel des Propheten Jeremia „der Herr zu ihm spricht und dann seine Hand ausreckt und seinen Mund berührt.“ Aber „Träume und Gesichte sind nicht blos verwandt; sie verlieren sich

ſogar in einander." (Eichhorn's Einl. 3. Th. §. 603.) חָזוֹן von חָזָה ſehen, ſchauen bedeutet: Traumgeſicht, prophetiſches Geſicht, Orakel, Offenbarung, ebenſo חִזָּיוֹן Geſicht und Offenbarung (Gesen.). Im erſten Buche Moſes 15, 1 ſpricht Gott zu dem Abraham in einem Geſichte: מַחֲזֶה; da aber V. 12 ein tiefer Schlaf ihn befällt, ſo iſt ſicherlich unter dieſem Geſicht (wenigſtens im zweiten Theile dieſes Kapitels) nur ein Traumgeſicht zu verſtehen. In demſelben Buche 46, 2 ſpricht Gott zu Iſrael in Geſichten der Nacht, בְּמַרְאֹת הַלָּיְלָה, worunter wahrſcheinlich auch nichts andres zu verſtehen als Träume, da der Hebräer das Wort רָאָה ſehen, wovon eben dieſes מַרְאֶה abſtammt, auch vom Traume gebraucht: „ich ſah im Traume" 1. Moſ. 41, 22, und es an andern Stellen ausdrücklich heißt, daß Gott im Traume, בַּחֲלוֹם zu den Menſchen kommt und ſpricht z. B. 20, 3. 31, 24. In eben dieſem Kapitel 31, 3 heißt es: „der Herr ſprach zu Jakob", ohne daß angegeben wird: wie; aber V. 11 heißt es: „der Engel Gottes ſprach zu mir im Traume", ſo daß alſo auch an andern Stellen dieſer gemeint ſein kann, wenn er gleich nicht genannt wird. Hiob 33, 15 heißt es wörtlich: „im Traume Geſichte der Nacht", wiewohl auch hier Einige zwiſchen Träumen und „eigentlichen Nachtgeſichten, Geiſtererſcheinungen" unterſcheiden zu dürfen glaubten. Man unterſcheide oder unterſcheide nicht: dem Weſen, der Gattung nach ſind Viſionen und Träume nicht verſchieden. Geſichte ſind Träume im Wachen, mit offnen Augen; Träume Geſichte mit geſchloſſenen Augen.

Von den Träumen und Geſichten unterſcheidet man außerdem noch in der Bibel die eigentlichen Theophanieen, wie z. B. die Erſcheinung Jehovahs in Heiligengeſtalt vor Abraham, in Feuerflammen vor Moſes. Aber da ſie keine regelmäßigen und dauerhaften, ſondern nur vorübergehende Erſcheinungen ſind, ſo fehlen

ſichere Merkmale, ſie von Viſionen und Träumen zu unterſcheiden, wie ſich dieß auch im Neuen Teſtamente ſchon darin zeigt, daß die Gottes- oder Engelerſcheinungen ohne Unterſchied ebenſo bei Tag, als in der Nacht, ſelbſt im Traume geſchehen, wie es ausdrücklich heißt Matth. 1, 20. 2, 13. 19, ſo daß es nicht zu verwundern iſt, wenn der gefangene Petrus (Apg. 12, 7—9), nachdem er doch ſelbſt durch einen Stoß in die Seite von einem Engel aufgeweckt worden war, auf deſſen Geheiß ſich bereits umgürtet, ſeine Schuhe angezogen, ſeinen Mantel um ſich geworfen hatte und dieſem ſeinen himmliſchen Befreier nachgefolgt und hinausgegangen war, nicht wußte, ob dieſe Thatſache Wirklichkeit oder nur ein Geſicht wäre. Oder ja! ſie unterſcheiden ſich, jedoch ſo, wie ſich die Erfüllung des Traumes vom Traume unterſcheidet, aber nur unterſcheidet, um ſinnlich, wirklich zu machen, was der Traum vorausgeſagt, alſo nur um ſeine Wahrhaftigkeit zu beſtätigen. Der Traum ſpielt ja eine ſo vorherrſchende und vorlaute Rolle im Alten Teſtamente, in der alten Welt überhaupt, daß faſt alle wichtigen Begebenheiten nur als verkörperte Träume, die Wirklichkeit nur als ein wirklicher Traum erſcheint. Die Götter regieren die Welt, heißt bei den Alten, zum Theil wenigſtens, heißt noch jetzt bei vielen Völkern, heißt ſelbſt bei Unzähligen unter uns ſo viel als: die Träume regieren die Welt. Wie Viele opfern ihren letzten Heller, ihren letzten Funken von Verſtand und Lebensmuth einem geträumten Lotterieloos auf!

Der Traum iſt zwar nur ein Prophet, er ſagt nur voraus, zeigt nur an, was geſchehen wird; aber er lügt nicht; was er daher vorausſagt, das muß geſchehen und geſchieht wirklich, weil er es vorausgeſagt. So wird der Traum aus einem bloßen Wahrſager zu einem Wahrmacher, welcher das Schickſal, das er

dem Menſchen verkündet, auch wirklich über ihn verhängt; daher ein guter Traum ſchon ein Glück, ein ſchlimmer, κακὸς ὄνειρος ein Unglück iſt, um deſſen Abwendung man ſelbſt mit Opfern zu den Göttern fleht. Wenn darum der griechiſche Traumdeuter Artemidor ſo oft dem Traume ſelbſt beilegt, was dieſer nur anzeigt, z. B. ſtatt zu ſagen: „dieſer Traum bedeutet oder verkündet Haß", ſagt: „er bewirkt oder macht Haß" (Oneirocr. 1, 23); ſo iſt dieß keineswegs nur ſo eine Redensart, wie Reiske in den Noten (ed. Reiff II. p. 121) dazu bemerkt. Die Sprache verräth hier, wie anderwärts, unwillkürlich das innerſte Geheimniß der Traumtheologie.

An Götter glauben, heißt daher hier an die Auctorität der Träume glauben, die Götter fürchten, die Träume fürchten — δεδιὼς δὲ τὸ ὄναρ Artem. 2, 12 — und es macht daher auch hier keinen Unterſchied, ob ich z. B. ſage: Gott hat mir es im Traume befohlen, oder bloß ſage: der Traum hat mir's befohlen. Siſenna, wahrſcheinlich von einem Epikuräer verführt, behauptet anmaßend, man müſſe den Träumen nicht glauben, somniis credi non oportere. (Cic. de divin. 1, 44.) Plutarch in ſeinen Tiſchgeſprächen (8, 10) erörtert die Frage: „warum wir den Träumen im Spätherbſt am wenigſten glauben oder trauen", πιστεύομεν. „Glaube, ſchreibt Artemidor an ſeinen Sohn (4, 65), den eingetroffnen Träumen, denn ſie werden im Wiederholungsfall auf gleiche Weiſe zutreffen." Der bekannte Traum der Calpurnia vor der Ermordung Cäſars bewog unter Anderm den Auguſtus, daß er ſich nach einem Traume ſeines Arztes Artorius richtete, ihm gehorchte, ut Artorii somnio obtemperaret. (Val. Max. 1, 7, 2.) Kein Wunder daher, daß derſelbe Kaiſer einem nächtlichen Traumgeſicht zufolge ſogar jährlich an einem beſtimmten Tage das Volk um Almoſen anbettelte. (Suet. Oct. 91.) Ein Fiſcher

zu Erythräa ſah einſt ein Traumgeſicht, welches ſagte, die Weiber der Erythräer ſollten ſich die Haare abſcheeren laſſen — zu welchem Zwecke, iſt hier gleichgültig — aber die Weiber wollten dem Traume nicht Gehör geben oder gehorchen, ὑπακούειν. (Paus. 7, 5, 3.) Den Meſſeniern zeigte die Gottheit, ὁ δαίμων, die Rückkehr in den Peloponnes an und zwar durch Träume. Dem Epaminondas, der nicht wußte, wo den Meſſeniern eine neue Stadt erbaut werden ſollte, erſcheint in dieſer Verlegenheit ein Greis im Traume, und dem Epiteles befiehlt derſelbe, d. h. der Traum, ἐκέλευεν ὁ ὄνειρος. Epaminondas opfert und betet, wie es Siebelis überſetzt, zu „dem im Traume Erſchienenen", oder wörtlich — es iſt der Sache nach eins — zu dem erſchienenen Traum oder Traumgeſicht, εὐξάμενος τῷ πεφηνότι ὀνείρατι. (Paus. 4, 26, 3. 5. 6.) Pauſanias ſelbſt verſchweigt in dieſer ſeiner Beſchreibung von Griechenland manche Merkwürdigkeiten, weil es ihm ein Traumgeſicht oder der Traum ſchlechtweg verwehrt (1, 14, 2. 2, 38, 6), wie er dagegen andere mittheilt, weil ihn kein Traum davon abhält. (4, 33, 5.) Dem Julian zeigt „die Gottheit, τὸ θεῖον, durch einen Traum die Zukunft", nämlich die Zeit, wo der Kaiſer Konſtantius ſterben werde. Julian „vertraut dem Traume und beobachtet die durch den Traum geoffenbarte Zeit", τὸν τῷ ἐνυπνίῳ δηλούμενον χρόνον. (Zosimus Hist. 3, 9, 9 und 11, 2.) Neſtorios, Prieſter zu Athen zur Zeit eines großen Erdbebens unter dem Kaiſer Valens, ſah einen Traum, der ihn aufforderte, dem Heros Achilleus öffentliche Verehrung zu bezeigen. Der Prieſter erfüllt in der That den Rath des Traumes, τῆς τοῦ ἐνυπνίου συμβουλῆς. (Ebendaſ. 4, 18.) Der Traum offenbart übrigens das, was geſchehen wird oder auch geſchehen ſoll, entweder für ſich ſelbſt, gleichſam in ſeinem eigenen Namen und zwar bald unverhüllt, wie

der Traum des Kröſos, der ihm anzeigte, daß ſein Sohn Atys von der eiſernen Spitze eines Wurfſpießes getödtet würde, wie wirklich geſchah (Herod. 1, 34), bald ſymboliſch oder bildlich, wie der Traum der Tochter des Polykrates, die ihren Vater, der nachher vom Orötes ans Kreuz geſchlagen wurde, in der Luft hängen ſah, gebadet vom Zeus und geſalbt vom Helios (Herod. 3, 124), oder in der Perſon eines Menſchen, und zwar, wenn es ein bedeutungsvoller Traum iſt, eines angeſehnen, glaubwürdigen, ἀξιοπίστου, Menſchen oder Gottes.

Der Göttergläubige unterſcheidet zwiſchen dem Traum und dem in ihm erſcheinenden Gott, macht den Traum nur zu einer Einkleidungsform Gottes, oder ſetzt richtiger von ſeinem Standpunkt aus geradezu, ohne Umſtände den Gott an die Stelle des Traums. Dieſer Vorſtellung zufolge ſpricht Gott im Traum zum Menſchen, wie Ceyx in Ovids Metamorphoſen 11, 666 im Traume zur Halcyone: nicht verkündet dir dieß ein unglaubwürdiger Erzähler, nicht ein unbeſtimmtes Gerüchte: Ich ſelbſt bin anweſend und zeige dir meinen Tod und Schiffbruch an", worauf dieſe erwacht ſagt: „ich ſah und erkannte ihn und ſtreckte meine Hand nach dem Scheidenden aus, um ihn feſtzuhalten. Es war ein Schatten, aber der unverkennbare, wirkliche Schatten meines Mannes." So iſt alſo der Traum keine Erſcheinung des menſchlichen Weſens im Menſchen, keine Vorſtellung von ihm, keine eigne Thätigkeit, ſondern eine außer- und übermenſchliche Erſcheinung. So ſtürzt ſich bei Ovid (Metamorph. 15, fab. 1) der Keulenträger (Hercules) über den von der Schwere des Schlafs niedergedrückten Myscelos hin und befiehlt ihm unter fürchterlichen Drohungen das Vaterland zu verlaſſen; und darauf entweichen zugleich mit einander der Schlaf und der Gott, postea discedunt pariter somnusque deusque. Aber wo bleibt denn hier der

Traum? [61] Hat der Gott nur dann im Kopfe Platz, wenn diesem das Gehirn ausgenommen ist? stützt sich der Inhalt der Theologie allein auf die Leere im menschlichen Kopfe? Allerdings; gerade wie, wenn Athene bei Homer durch die Lanze des Achilleus den Hektor oder in einem griechischen Epigramm das Schicksal, die μοῖρα den Telamonier Aias mit seiner Hand und seinem Schwerte tödtet, αὐτοῦ χειρὶ καὶ χερὶ καὶ ξίφει, beide Helden bloße Handwerkszeuge der Gottheit sind, die Gottheit den Mangel des Kopfes ersetzt; so kann auch der Gott in Person um dem kopf- oder hirnlosen Menschen im Schlafe erscheinen. So lange daher auch der Mensch noch bei Kopf und Herz ist, so lange wird er sich nicht gutwillig von der Theologie das Hirn exstirpiren lassen, um den gewaltsamen Eingriffen und Einflüssen der Offenbarung Platz zu machen, sondern energisch gegen diese barbarische Menschenverstümmelung protestiren, an dem unzertrennlichen Bunde von somnus und somnium, von Schlaf und Traum festhalten und auf der Behauptung stehen bleiben, daß der Gott, der im Schlaf oder Traume erscheint, nichts andres ausdrückt und offenbart als die Gottheit des Traumes.

Daß die Erscheinung der Götter im Traume nur auf seiner Verwandtschaft oder richtiger Einheit mit dem Wesen der Götter, also nur auf seiner eigenen Göttlichkeit beruht, dieß zeigt sich selbst noch in den Vorstellungen der alten Philosophen vom Traume. „Nichts, sagt Cyrus bei Xenophon (Cyrop. 8, 7. 21), ist dem Tode ähnlicher, als der Schlaf; die menschliche Seele zeigt sich aber da gerade am göttlichsten und sieht da Zukünftiges voraus (im Traume nämlich), denn da wird sie, wie es scheint, am meisten frei.“ Im Wachen, heißt es bei Cicero von der Weissagung (1, 49), sind unsre Seelen Sklaven der Nothwendigkeiten, der Bedürfnisse des Lebens, und trennen sich von der Ge-

meinſchaft mit dem Göttlichen, feſtgehalten von den Feſſeln des Leibes. Ihre natürliche Weiſſagungsgabe übt die Seele nur aus, wann ſie ſo frei und ungebunden iſt, daß ſie in gar keinem Verkehr mit dem Körper ſteht. Dieſer Zuſtand findet ſich nur bei Sehern oder Schlafenden. (Ebend. 50.) Poſidonius führt als Gründe der prophetiſchen Träume außer der mit unſterblichen Geiſtern erfüllten Luft die zwei an, daß der Geiſt durch ſich ſelbſt, weil er mit den Göttern verwandt ſei, in die Zukunft blicke und daß die Götter ſelbſt ſich mit den Schlafenden beſprechen. (Ebend. 30.) Auch bei Artemidor zeigen die Götter die Zukunft im Traume an (2, 70. p. 257. 4, 2. 22. 63), namentlich ſind die unerwarteten, plötzlichen Träume gottgeſandte (1, 6. 4, 3.) Aber ebenſo iſt es wieder der Traum ſelbſt oder die von Natur prophetiſche Seele, die vorausſieht oder vorausſagt (z. B. 3, 22. 4, 33. 2, 66), heißt der Traum ausdrücklich ein Werk der Seele ſelbſt, nicht von Außen her entſtanden (4, 59). An einer Stelle (4, 2) heißt es ſogar: „wie Etwas vorausgeſagt werden ſoll, dieß muß man den Göttern ſelbſt oder der eignen Seele überlaſſen.“ So lieſt wenigſtens Reiff dieſe Stelle, anders Reiske. Aber dieſe Lesart iſt bei der ſelbſtſtändigen prophetiſchen Rolle, die der Traum oder die Seele bei dieſem Träumer ſpielt — ψυχὴ προμάντις, vielleicht aber in einem weniger träumeriſchen Sinne, findet ſich übrigens auch unter den griechiſchen Adagien — ſicherlich die richtige.

Ferne ſei es jedoch von uns, damit, daß wir die Götter zuletzt im Traume verſchwinden laſſen, behaupten zu wollen, daß ſie nicht auch Exiſtenz außer dem Traume hätten. Nur muß man nicht vergeſſen, daß die Götter, welche in äußern Naturerſcheinungen, wie z. B. in den Eingeweiden der Opferthiere, im Flug, Sang und Fraß der Thiere, in Blitzen und andern Luft-

erſcheinungen ihren Willen verkünden, ihr Weſen offenbaren, auch keine von der Natur dieſer Dinge unterſchiedene Weſen ſind. Denn es iſt nun einmal, freilich nicht in den Augen des Glaubens, aber in den Augen der Erkenntniß, nur die leidige Natur der Inhalt dieſer Weſen und Erſcheinungen, und darum gleichgültig, ob ich z. B. ſage: opfere kein Thier wider Gottes Willen, oder ſage: opfere kein Thier wider ſeinen Willen — observatum est a sacrificantibus ut si hostia quae ad aras duceretur, fuisset vehementius reluctata ostendisseque se invitam altaribus admoveri, amoveretur quia invito Deo offerri eam putabant (Macrob. Sat. 3, 5) — gleichgültig, ob ich ſage: die Götter gebieten oder verbieten etwas durch die Eingeweide, oder kurzweg ohne theologiſche Umſchweife ſage: die Eingeweide verbieten es, exta prohibent. Dieß haben denn auch ſchon Einſichtungsvolle unter den Alten erkannt. Man erinnere ſich nur z. B. an Hannibals Worte zum Pruſias, als dieſer ſich weigerte, eine Schlacht zu ſchlagen, weil es ihm die Eingeweide der Opferthiere verböten, an die Worte: „du willſt alſo einem Stückchen Kalbfleiſch mehr glauben, als einem erfahrnen Feldherrn?“ — um ſich zu überzeugen, daß auch bereits ſchon die Alten das ſich im Kalbfleiſch offenbarende Weſen als ein nicht vom Kalbfleiſch zu unterſcheidendes erkannten, daß folglich, weiter gegangen und geſchloſſen, überhaupt das in der Natur ſich offenbarende Weſen nicht von der Natur zu unterſcheiden iſt.

29.
Die Theodicee.

Die Götter ſind die Wünſche, die ihrer Erfüllung, ihrer Thatkraft, ihrer Weſenhaftigkeit und Wirklichkeit gewiſſen Wünſche der Menſchen — als vorſehende, d. i. gute, menſchenfreundliche, wohlwollende Götter die herzlichen, wohlwollenden Wünſche derſelben, daß kein moraliſches und phyſiſches Uebel ſei. „O wenn (ב wenn, o wenn, o si! utinam) mein Volk, wünſcht der hebräiſche Gott Jehovah, auf mich hörte, Iſrael auf meinen Wegen wandelte, in Kurzem würde ich ihre Feinde unterdrücken und gegen ihre Dränger meine Hand wenden". (Pſalm 81, 14. 15.) „Ach, ſeufzt derſelbe, ach (d. h. o wenn doch, wie ſehr wünſchte ich, utinam, מִי־יִתֵּן, wörtlich: wer wird geben? eine Redensart, wodurch ſehr häufig die Hebräer den Optativ ausdrücken) daß ſie ein ſolches Herz hätten, mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote ihr Lebenlang, auf daß es ihnen wohlginge und ihren Kindern ewiglich". (5. Moſ. 5, 29.) Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen, daß der Gott der Iſraeliten nur der Wunſch ihres moraliſchen und phyſiſchen Wohls iſt! [62] „Gott bekümmert ſich um das Leben der Menſchen und bemerkt die Handlungen der Einzelnen und will, verlangt, begehrt, wünſcht, daß ſie gut und weiſe ſeien", eosque sapientes ac bonos esse desiderat (Lact. de ira Dei 17; an einer andern Stelle, Div. Inst. 6, 13: purgari homines a peccatis maxime cupit). Was heißt das anders als: Gott iſt der Wunſch, das Verlangen, die Sehnſucht, gut und weiſe zu ſein?

Nur dieſe Definition oder Weſensbeſtimmung der Götter iſt die einzige wahrhafte Theodicee, die einzige widerſpruchsloſe Rechtfertigung des Widerſpruchs, daß trotz ihres Willens, daß kein

Uebel ſei, doch ſo viel Uebel iſt. Macht man dagegen die Götter aus Wünſchen zu Weſen, zu außer dem Menſchen exiſtirenden Weſen, aus Gemüthskräften zu Naturkräften, aus Regenten des menſchlichen Herzens zu Regenten der wirklichen Welt, ſo kann man dieſen Widerſpruch nur durch Widerſprüche mit dem Willen, der Macht, kurz dem Weſen der Götter löſen, die Götter nur durch Gründe vertheidigen, welche ſcheinbar dem Theismus, in Wahrheit aber nur dem Atheismus, dem Materialismus oder Naturalismus das Wort reden. Das Uebel, heißt es z. B. auf dem Standpunkt dieſer Theodiceen, iſt nur ein Uebel für den Theil, den Einzelnen, aber nicht für das Ganze, das Univerſum. Richtig; aber nur vom Standpunkt des Univerſums, des Gegenſtandes des Naturalismus; denn eben, weil kein Uebel für das Ganze, ſo iſt auch kein Gott für das Ganze. Das Ganze braucht keinen Arzt; es heilt und erhält ſich durch ſich ſelbſt. Was ſind Millionen Menſchen, die heute jammervoll zu Grunde gehen, für die Menſchheit im Ganzen? Sie verſchwinden, ohne eine Lücke zu laſſen, denn neue Millionen ſetzt die Zeugungskraft der Natur an ihre Stelle. Aber Gott iſt ein Weſen, welches gerade dieſe Gleichgültigkeit des Theils für das Ganze aufhebt, ſich mit innigſter Theilnahme für jeden Einzelnen intereſſirt, — O tu bone omnipotens qui sic curas unumquemque nostrum tamquam solum cures et sic omnes tamquam singulos (August. Confess. 3, 11) — nicht alſo mit einer oberflächlichen allgemeinen, ſondern beſonderer, ja beſonderſter Vorſehung, providentia specialissima über dem Einzelnen wacht, ihm ſogar die troſtreiche Verſicherung gibt, daß auch nicht ein Haar von ſeinem Haupte verloren geht, qui eis etiam de capillorum suorum integritate securitatem dedit. (Aug. de Civ. D. 13, 20.)

„Das Uebel, heißt es ferner, iſt unvermeidlich, ja nothwen-

dig. Es gibt kein Gut ohne Uebel. Was wäre überdieß ein Leben ohne Uebel und Leiden, alſo ohne Kampf und Arbeit anders, als ein reines Schlaraffenleben?“ Aber wenn das Uebel nothwendig, ſo ſind die Götter überflüſſig; denn der Satz: es iſt ein Gott, hat nur den Sinn: es ſoll kein Uebel ſein; es iſt kein Uebel in Gott; Gott iſt das Soll-ſein als Sein. Wenn daher ein Leben ohne Uebel ein Schlaraffenleben, ſo trifft dieſer Vorwurf vor Allem das Götterleben. „Daß der Tod ein Uebel iſt, ſagt die geiſtreiche Sappho bei Ariſtoteles, iſt ein Urtheil der Götter ſelbſt, ſonſt wären ſie geſtorben“. Daß es ein Leben ohne alle Uebel, ſowohl moraliſche, als phyſiſche gibt, und dieſes Leben erſt das wahre iſt, das iſt ein Urtheil der Götter ſelbſt, denn ſonſt wären ſie ſo elend, wie die Menſchen, wären ſie keine Götter. Wie kann man alſo die Uebel, es ſei aus welchem Grunde es wolle, rechtfertigen, ohne die Götter lächerlich zu machen, und ohne mit der Unmöglichkeit einer Welt oder eines Lebens ohne Uebel zugleich auch indirect die Unmöglichkeit der Götter ſelbſt zu beweiſen? Wie ganz anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn wir erkennen und bekennen, daß die Götter wohl den guten Willen, aber nicht die Macht haben, die Uebel der Welt aufzuheben, daß ſie nur ſo viel Gutes wirken können, als eben die Beſchaffenheit, die Naturnothwendigkeit der proſaiſchen Wirklichkeit ihnen zu wirken verſtattet, kurz, daß ihre Macht, ihr Weſen nur die Macht, nur das Weſen der menſchlichen Wünſche iſt.

„Warum, fragen die Heiden die Chriſten bei Arnobius (adv. Gent. l. 2.), leidet denn euer allmächtiger und nach eurem Glauben um euer Heil und Wohl beſorgter Gott, daß ihr ſo viele Verfolgungen, ſo viele Qualen und Strafen auszuſtehen habt? Warum, frage ich dagegen, antwortet Arnobius, lebt denn auch ihr, die ihr doch ſo große und ſo unzählige Götter verehrt und

ihnen heilige Wohnſitze errichtet, goldene Bildniſſe macht, Herden von Thieren ſchlachtet, volle Weihrauchkäſtchen vor den Altären verrauchen laßt, nicht frei von den vielen Lebensgefahren und Stürmen, womit euch täglich verderbliche Geſchicke mannigfaltigſter Art verfolgen? Warum, ſage ich, unterlaſſen es eure Götter, von euch abzuwenden Krankheiten und Unpäßlichkeiten aller Art, Schiffbrüche, Einſtürze, Feuersbrünſte, Seuchen, Unfruchtbarkeit, Kinderverluſt, Güterbeſchlagnahme, Zwiſtigkeiten, Kriege, Feindſchaften, Städteeroberungen und Sclaverei?“ „Durch das Meer, ſagt derſelbe im dritten Buch zu den Heiden, gewährt (der Gott) Portumnus den Reiſenden die ſicherſte Seefahrt; warum aber wirft das wüthende Meer ſo oft die Trümmer grauſamer Schiffbrüche aus? Heilſamen und zuverläſſigen Rath gibt unſern Denken Conſus ein, aber warum verkehrt eine plötzliche Veränderung ſtets die Erfolge unſrer Beſchlüſſe ins Gegentheil? Dem größeren und kleineren Vieh ſtehen Pales und Janus als Wächter vor; aber warum unterlaſſen ſie denn in feindſeliger Unthätigkeit, wüthige Contagien und Seuchen von den Sommerweiden abzuwenden? Flora ... ſorgt dafür, daß die Felder blühen, aber warum beſchädigt und tödtet täglich die verderblichſte Kälte die kleinen Knospen und heranwachſenden Pflanzen? Juno ſteht den Geburten vor und leiſtet den Niederkommenden Beiſtand; aber warum gehen täglich Tauſende von Müttern zu Grunde durch muttermörderiſche Geburtswehen? Das Feuer iſt im Schutze Vulcans und der Brennſtoff unter ſeiner Regierung, aber warum läßt er denn ſo äußerſt häufig die heiligen Tempel und vorzüglichern der Städte (?) durch die Gefräßigkeit der Flamme in Aſche zuſammenſinken? .... Aesculapius ſteht dem Amte der Heilkunſt vor, aber warum können denn mehrere Arten von Krankheiten und Körperleiden nicht geheilt werden, ſondern wer-

den im Gegentheil unter der Hand der Heilkünſtler nur ſchlimmer?“ Aber kann man denn dieſe peinlichen Fragen nur an die vielen Götter, nicht auch an den monotheiſtiſchen Gott richten? Iſt es denn nicht der Sache nach eins, ob ich die Abwendung eines Uebels von einem Gotte erflehe, der nur in einer gewiſſen Sphäre Gott und allmächtig iſt, nur ein beſtimmtes Uebel heilen kann, oder von einem Gott, der in jeder Hinſicht allmächtig iſt, alle Uebel ohne Unterſchied heilen kann? Warum laſſen ſich hier alſo dieſelben Fragen wiederholen, wenn man nur an die Stelle der Eigennamen den unbeſtimmten Gattungsnamen: Gott ſetzt? Warum anders, als weil eben die göttliche Macht nicht über die Macht des Wunſches hinausgeht, das göttliche Weſen nur das göttliche Weſen des menſchlichen Wunſches iſt?

„Aber die Götter ſind ja Geſetzgeber; kein Geſetz ohne Gott. Wie reimt ſich aber Geſetz und Wunſch zuſammen?“ Ach! die Geſetze der Götter ſind, wie die der Menſchen, auch nur fromme Wünſche. So iſt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen, du ſollſt nicht tödten nichts andres, als der Wunſch: es möge kein Diebſtahl, kein Mord ſein. Die Sprache hat nur eine und dieſelbe Form für Bitten oder Wünſchen und Befehlen. Es iſt nur der Ton, der den bittenden Imperativ vom befehlenden unterſcheidet. Der Wunſch iſt ein humanes, liebevolles Geſetz — freilich auch nur für die Liebe und Freiheit — das Geſetz ein brutaler, herriſcher Wunſch. Das Geſetz unterſcheidet ſich nur dadurch von einem andern ausgeſprochnen, Andern verkündeten Wunſche, daß dieſer ſeine Erfüllung dem guten Willen derſelben überläßt, während das Geſetz ein Wunſch iſt, der ſeine Erfüllung den Andern aufnöthigt, weil ihm die Macht zu Gebote ſteht, ſeine Nichterfüllung zu beſtrafen — zu rächen; denn die Strafe iſt eigentlich nur die Galle, der Zorn, den das vom Bewußtſein, daß es für

ſich ſelbſt nur ein ohnmächtiger Wunſch iſt., an ſeiner Ehre gekränkte Geſetz an dem Urheber dieſes demüthigenden Bewußtſeins auslässt. Ein gerechtes Geſetz iſt das, welches allgemeine Wünſche zur Geltung bringt, Wünſche, die Jeder hat und anerkennt, wenn auch nur vielleicht in Beziehung auf ſich ſelbſt, inſofern Keiner Gegenſtand einer geſetzwidrigen Handlung ſein will; ein ungerechtes Geſetz das, welches nur die ſelbſtſüchtigen Wünſche einzelner mächtiger Perſonen oder Klaſſen geltend macht. Es ſagte Friedrich der Große (nisi fallor) von den zu ſeiner Zeit geltenden Geſetzen wider den Diebſtahl, man ſehe es ihnen an, daß ſie von den Reichen gemacht, d. h. daß ſie nur den Wünſchen und Intereſſen der Reichen gemacht ſeien. Aber wie vielen Geſetzen alter und neuer Zeit ſieht man es nicht an, daß ſie nur ſelbſtſüchtige Wünſche ausdrücken, Wünſche, die nur dadurch geſetzliche Macht erhalten haben, daß ihnen die rohe Strafgewalt ſchirmend zur Seite ſtand. Eben deßwegen aber, weil die Geſetze, auch die guten und rechtmäßigen, nur gute und rechtmäßige Wünſche ſind, werden ſie ſo oft ebenſowenig erfüllt, als andere Wünſche, die nicht weniger gut und gerecht ſind, aber nicht Geſetze ſind und heißen, weil ihre Erfüllung oder Nichterfüllung für Andere ohne Intereſſe, ohne Nutzen und Schaden iſt.

Wie läßt ſich denn nun aber dieſer Widerſpruch gegen das Geſetz mit den Göttern zuſammenreimen, wenn ſie die Urheber des Geſetzes und zugleich wirkliche und allmächtige, weltbeherrſchende Weſen ſind? Ja, wenn die Götter dieſen Widerſpruch aufheben, wenn ſie ihre Allmacht anwenden wollten, ſo würden ſie die menſchliche Freiheit aufheben. O wie einfältig und zugleich wie erbärmlich! Indem die Götter den Mord und Diebſtahl verbieten, ſo wollen ſie eben in dieſer Beziehung die Freiheit des Menſchen aufheben. Das Geſetz iſt eine Feſſel, und eben

deßwegen ſchlägt es dem Uebertreter hintendrein in wirkliche Feſſeln, d. h. verwandelt den geiſtigen, innerlichen Zwang, weil er ſeinen Zweck verfehlt hat, in ſinnlichen, gewaltſamen Zwang. O ihr Götter! was wäret ihr für niederträchtige, verabſcheuungswürdige Geſellen, wenn ihr, wie eure falſchen Freunde und Schmeichler behaupten, nur deßwegen nicht mit dem Verbot zugleich die Freiheit, wider das Verbot zu handeln, als wohlthätige Schutzgeiſter momentan aufheben wolltet, um dann hintendrein als Rachteufel, ſei's nun in der Hölle des Jenſeits oder des Zuchthauſes, ſie für immer aufzuheben! Wenn der menſchliche Geſetzgeber mit dem Verbot des Todtſchlags nicht zugleich die Möglichkeit deſſelben, die Freiheit zum Todtſchlagen aufhebt, ſo fehlt es ihm dazu nicht an gutem Willen, ſondern nur an Macht, und eben deßwegen rächt er nicht nur hintendrein die Ohnmacht des Geſetzes durch die Gewaltthat der Strafe, ſondern er wendet auch ſchon vorher alle nur immer möglichen Mittel an: Polizei, Religion, Erziehung, Lebensart, Diät, Beiſpiel, um die geſetzliche Tugend zur andern Natur, zur Sache unfreiwilliger Gewohnheit und Nothwendigkeit zu machen, und ſo die unſelige Freiheit, wider die Geſetze zu handeln, ſchon im Mutterleibe zu erſticken. Wie gilt nun aber Dieſes von den Göttern, welche nicht nur das Verbrechen verbieten, d. h. wollen, daß keines geſchehe, ſondern in ihrer Allmacht und Weltherrſchaft auch die Mittel beſitzen, dieſen Willen zu verwirklichen! Oder ſollten die Götter ſo heimtückiſch, ſo betrügeriſch geſinnt ſein, wie gewiſſe chriſtliche Theologen, welche öffentlich die Sünde mißbilligten, im Geheimen aber billigten? Nein! ſo denken die Götter nicht, am wenigſten die Götter der griechiſchen Helden, die noch nichts von dem bei uns ſo cultivirten Laſter der Verſtellung und Heuchelei wußten; „denn nicht, ſagt z. B. Agamemnon, wird (bei) Lügnern, Betrügern,

ψευδέσσι (Voß: dem Betruge, ψεύδεσσι) Vater Zeus Helfer sein". (J. 4, 235.) Wenn Zeus den Meineid haßt oder verbietet, aber ſtatt ihn zu verhindern, erſt nach geſchehener That — und auch dann nicht immer — an dem Meineidigen ſeine Wuth ausläßt, ihn mit ſeinem Donnerkeil zerſchmettert, ſo läßt er nicht deßwegen den Meineid geſchehen, weil er die Freiheit des Menſchen zum Meineid nicht antaſten will, um ſich hinterliſtig hintendrein das Vergnügen zu verſchaffen, ihm mit der Freiheit zugleich auch das Leben zu nehmen, ſondern nur deßwegen, weil er ihn leider! nicht verhindern kann, weil er ein durchaus menſchlicher Geſetzgeber, weil Ζεὺς ὅρκιος, der Gott des Eidſchwurs, nichts andres iſt, als der Wunſch, daß der Eid heilig ſei; daher der ὅρκος, der Eid ſelbſt als ein Gott vorgeſtellt wird. Nur ſo reimt ſich zuſammen: Eidgott und Meineid, Gott und Menſch überhaupt, nur als Wunſch und That, als Denken und Sein, aber nicht als That und That, als Sein und Sein.

Es erhellt hieraus auch, wie verkehrt es iſt, wenn man unterſchiedslos aus einer und derſelben Quelle die Naturgeſetze und Menſchengeſetze ableitet. Allerdings ſind auch die menſchlichen Geſetze mittelbar, ſofern als der Menſch ſelbſt ein Naturweſen iſt, in der Natur begründet, und zwar nicht nur im Allgemeinen, ſondern auch im Beſondern, indem das Geſetz ſich nach der Naturbeſchaffenheit von Land und Leuten richtet und richten muß, wie ſelbſt der ſonſt ſo phantaſtiſch idealiſtiſche Plato in ſeinen Geſetzen am Schluſſe des fünften Buches anerkennt. Aber daraus folgt nicht, daß das, was die Natur im Menſchen ſagt, auch die Natur außer dem Menſchen mit denſelben Worten wiederholt, daß aus demſelben Organe, derſelben Kehle der Donner, die Stimme Gottes und die Stimme des Menſchen hervorgeht, daß dieſelbe Hand den Donnerkeil führt und die zehn Ge-

bote niederſchreibt. Das Papier iſt zuletzt auch nur ein Product der Pflanzenwelt; aber es wäre doch höchſt komiſch, wenn man deßwegen den Grundſatz: „was in der Wirkung, iſt in der Urſache“ ſo, wie die Theiſten bei ihrer Beweisführung, daß der Geiſt im Menſchen von einem Geiſte außer dem Menſchen herkomme, anwenden, alſo mit Umgehung aller der vielfältigen Arbeiten und Vorgänge, welche zwiſchen dem Flachs und Papier in der Mitte liegen, die Natur ſelbſt zu einem Papierfabrikanten machen wollte.

Die ſogenannten Naturgeſetze haben keine Aehnlichkeit mit den Geſetzen der Götter und Menſchen, weil ungeachtet der Abweichungen und Störungen, welche die Naturkörper durch ihre gegenſeitigen Einflüſſe erleiden, die Wirkungen der Natur ſtets im Einklang mit dem Geſetz ſind, es alſo keine ungeſetzlichen Handlungen der Natur gibt, weil bei ihr Können und Müſſen eins iſt, weil ſie nichts andres thun will, als ſie thun kann und thun muß. Wären die ſogenannten Geſetze der Natur ihr gegeben von Weſen, die von ihr unterſchieden, ſo würde die Sonne ebenſo leicht und oft von ihrer Bahn abweichen, als der Menſch von der Bahn des Geſetzes. Geſetze hat die Natur nur im Sinne des Menſchen; Geſetz iſt ein Bild, ein durchaus menſchlicher, eben deßwegen ſo leicht mißverſtändlicher Ausdruck für Naturnothwendigkeit. Die Natur iſt autonom, Selbſtgeſetzgeberin, d. h. das Geſetz iſt abſolut eins mit ihrem Weſen, gleichgültig, ob nun der Menſch in ſeiner Unwiſſenheit und Beſchränktheit dieſen Zuſammenhang, dieſe Einheit von Geſetz und Natur in beſtimmten Fällen nachweiſen kann oder nicht. Selbſt für den Menſchen iſt ja das, was wirklich Natur in ihm iſt, kein Geſetz, weil ununterſcheidbar eins mit ihm ſelbſt. Geſetz iſt nur da, wo das Gegentheil von dem, was es feſtſetzt, möglich iſt; ſein Beſtreben iſt

eben, dieſe Möglichkeit zur Unmöglichkeit zu machen. Das Geſetz iſt der Affe der Nothwendigkeit, der das: Es kann nicht anders ſein in das: Es ſoll nicht anders ſein, als ich will, travestirt. Wie kommt alſo der Menſch dazu, der Natur Geſetze beizulegen? Nur dadurch, daß er von Allem, was in der Natur iſt und geſchieht, ſich das Gegentheil als möglich vorſtellen kann und wirklich vorſtellt. Im Gegenſatz zu dieſem unbeſchränkten Andersſeinkönnen der menſchlichen Einbildungskraft erſcheint das wirkliche, ſo und ſo beſtimmte Sein als ein Geſetz, das daher nothwendig auch auf einen poſitiven, willkürlichen, überhaupt menſchlichen Geſetzgeber der Natur zurückweiſt.

Nicht nur aber die geſetzwidrigen, dem Götterwillen widerſprechenden Handlungen, die Handlungen überhaupt beweiſen, daß die Götter nur Wunſchweſen ſind. Die Menſchen reden und beten zu den Göttern, als hinge Alles nur von den Göttern ab, als wäre nichts die Natur, nichts der Menſch, und doch handeln ſie ſo, als hinge Alles nur von den natürlichen und menſchlichen Kräften und Mitteln ab, als wären die Götter nichts; kurz die Menſchen ſind in ihrem Glauben, ihren Gebeten, ihren Worten Theiſten, aber in ihren Handlungen Atheiſten.

„Nicht durch Gelübde, ſagt Cato bei Salluſt (Bell. Cat. 52) und weibiſches Flehen wird die Hülfe der Götter erworben; nichts gelingt ohne Wachſamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung. Wo du der Sorgloſigkeit und Trägheit dich überläſſeſt, flehſt du umſonſt die Götter an, ſie ſind erzürnt und feindlich geſinnt". Aber wenn nichts gelingt ohne Wachſamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung, wozu die Götter? Was ſind ſie, wenn ſie mir dann nur helfen, wann ich mir ſelbſt helfe? Die Griechen hatten das Sprüchwort: Arbeite ſelbſt auch mit Athene's Beiſtand, σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χεῖρα κίνει (Adagia Graec. A. Schott. 1612. p. 149); ferner:

Selbſt thu' erſt was, dann ruf die Götter an, *αὐτός τι πρῶτον, εἶτα τοὺς θεοὺς καλεῖ* (ibid. p. 378). Die Spartaner drückten ſich ſo aus: „die Hand anlegend rufe das Glück an", *τὴν χεῖρα προτιθέμενος τὸν τύχον καλεῖν*, um anzudeuten, daß man die Götter nur anrufen ſolle, wenn man bereits die Hand ans Werk gelegt habe. (Plut. Lacon. Inst. ed. Xyl. p. 239.) Wenn der Steuermann, ſagt derſelbe (de Superst. p. 169), einen Sturm heranziehen ſieht, ſo fleht er die Götter um Errettung an, aber während des Flehens zieht er das Steuerruder an ſich, läßt die Segelſtangen nieder und entkommt ſo dem Sturm. Heſiod heißt den Landmann vor dem Ackern und Säen die Pflugſterze haltend zum Zeus Chthonios und zur heiligen Demeter flehen. Aias bei Homer heißt vor ſeinem Zweikampf mit Hektor die Hellenen für ihn zu den Göttern flehen und rüſtet ſich dann während ihres Gebetes. Und erſt als Agamemnon ihnen den Kampf gebietet, fleht er den Zeus um Sieg an; denn Gott iſt die Hoffnung der Tugend oder Tapferkeit und nicht ein Vorwand zur Feigheit, *ἀρετῆς γὰρ ἐλπὶς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις*. Allerdings, wann der Menſch ſich helfen kann und doch nichts thut, wie jener Ochſentreiber in den Fabeln des Babrios, welchem ſein Wagen in einen Graben gefallen war, dann hat der Gott recht ihm zuzurufen: „Faſſe die Räder an und ſtachle die Ochſen; zu den Göttern aber flehe, wenn du ſelbſt auch was thuſt, oder du flehſt umſonſt". Aber, wann der Karren, wie es ſo oft der Fall, ohne Schuld ſo tief hinabgeſunken iſt, daß der Menſch nur noch den Wunſch, aber nicht mehr die Kraft hat, ihn herauszuziehen, warum helfen auch da die Götter nicht, wenn ſie mehr ſind und vermögen, als Wünſche?

Bei Aeſchylos wirft ſich der Chor der Jungfrauen beim Beginn der Belagerung Thebens von den ſieben Fürſten vor den

Götterbildern nieder und ruft ſie wehklagend um ihren Schutz an. „Schutzgötter dieſes Landes ihr, auf, auf alle. Blickt auf der Jungfraun ſchutzflehende Schaar und wehrt die Knechtſchaft von ihr. Aus Zeus Händen falle Schlachten entſcheidend ein heiliges Siegesloos. Selige Göttin Onka du von den Mauern hilf, errette der ſieben Thore Stadt". Eteokles gebietet ihnen Stillſchweigen, um nicht durch ihr Jammergeſchrei das Heer zu entmuthigen und fragt ſie, ob ſie glauben, daß der Schiffer, der im Meerſturm vom Hintertheil ſich auf das Verdeck flüchtet, dadurch ſich Rettung ſchaffe. Sie antworten, daß ſie aus Furcht und im Vertrauen auf die Götter ihre Zuflucht zu ihnen genommen hätten, um ihre Hülfe zu erflehen; und als Eteokles ihnen zumuthet, ſie möchten lieber flehen, daß der Thurm die Geſchoſſe der Feinde abhalte, entgegnen ſie, daß auch dieß bei den Göttern ſtehe. Eteokles erwiedert hierauf, daß die Götter ſelbſt die eingenommenen Städte verließen und daß die einzige Quelle des Heils der Gehorſam ſei. Doch der Weiberchor läßt ſich in ſeinem Gottvertrauen nicht irre machen und ſagt: die Macht der Götter geht noch weit darüber, *θεοῖς δ' ἔτ' ἰσχὺς καθυπερτέρα.* (V. 86—197.) Die Weiber haben Recht, wenn ſie ſich nur an die Götter halten, Recht, wenn ſie beten: „möge Zeus die Feinde aus den Mauern hinauswerfen und mit ſeinem Blitz erſchlagen!" (V. 588.) Denn was ſind die menſchlichen Speere gegen die Blitze des Zeus? Was menſchliche Kraft überhaupt gegen die Allmacht der Götter? Und das Gebet iſt das einzige, dem Menſchen zu Gebote ſtehende Mittel, dieſe Allmacht in Thätigkeit zu verſetzen und ſich anzueignen, das einzige, rein religiöſe Organ der Religion, die einzige, nicht nur theoretiſche, ſondern praktiſche, lebendige Definition von der Natur der Götter, das einzige ächte, unverfälſchte Glaubensbekenntniß, denn wodurch anders als durch

das Gebet kann ich ohne Beimiſchung von „atheiſtiſchem“ Natur- und Selbſtvertrauen bethätigen und beſtätigen den Glauben an die Allmacht, die Vorſehung und Güte der Götter? Nicht ja nur an die Allmacht allein, ſondern zugleich an die Liebe der Götter wendet ſich der Menſch im Gebete, wie z. B. gleich hier auch in dieſem Chor die Götter φιλοπτόλιες, Stadtfreunde genannt werden. Wenn daher der Scholiaſt zum Apollonios Rhodios (1, 247) den Dichter deßwegen lobt, weil er ſo richtig die Natur zeichne, indem er die Männer an die Vollendung des Werks denken, die Weiber aber als die ſchwächeren Weſen nur beten und flehen laſſe — ταῖς δὲ γυναιξίν, ἐπεὶ ἀσθενέστεραι, εὐχὰς καὶ ἱκεσίας ποιεῖ — ſo hat er damit unwiſſentlich den Glauben, die Religion nur zu einer Sache der Weiber gemacht; denn aus dem Glauben an die Götter als ſolche kommen nur Gebete, nur gottesdienſtliche Handlungen, aber keine Werke, keine Thaten. Gegenſtand der Religion iſt nur, was Gegenſtand des Wunſches und eben damit des Gebetes iſt, gleichwie Gegenſtand der Moral, der Tugend iſt, was ein Gegenſtand des menſchlichen Thuns, was im Bereich und Umfang der menſchlichen Kraft liegt. Darum betet der Chor der Jungfrauen, d. h. kämpft mit religiöſen Waffen, weil er die Waffen des Kriegs, der Tapferkeit nicht führen kann. Er iſt aber dazu nicht nur durch ſeine weibliche Natur berechtigt, ſondern zugleich auch durch die Natur der Götter, denn ſie vermögen ja Alles. Aber ebenſo berechtigt iſt der Mann und zwar gleichfalls nicht einſeitig, ſondern durch die Götter, weil ſie, obwohl ſie Alles (im Glauben) können, doch Nichts (in Wirklichkeit) thun, wenn er zum Gebet, ſtatt zu den Waffen greift. Bete, ſagt das Weib, die Religion, aber arbeite! handle! wage! der Mann, die Thatkraft der Tugend. Die Unternehmenden, die Muthigen unterſtützt Gott ſelbſt, wie Ovid ſagt: Audentes Deus

ipse juvat (Met. 10, 586), aber wie es Ennius (Macrobius Saturn. 6, 1) und Virgil (Aen. 10, 285) richtiger ausdrücken: die Muthigen unterſtützt das Glück: audentes fortuna juvat — Sätze, die aber erſt ihren wahren Ausdruck und Sinn in dem ovidiſchen Verſe finden: Jeder fürwahr iſt Selber ſich Gott, nicht weicht unthätigem Beten das Schickſal, sibi quisque profecto sit Deus: ignavis precibus fortuna repugnat. (Met. 8, 72.)

In der That: wie können die Götter ſich einen Sieg zuſchreiben, den ich mit äußerſter Anſtrengung, mit Aufopferung aller meiner Güter, mit Aufbietung meiner letzten Kräfte, im Schweiß und Blut des Todeskampfs μόγις mit knapper Noth errungen habe? Was iſt das für ein Geſchenk, das ich mir erhandelt, an das ich meinen letzten Heller gewandt habe? Was ſind das für Gnadenbezeigungen, die ſich nur durch Keulenſchläge und Lanzenſtiche beim Menſchen inſinuiren? Doch ich will euch ſelbſt, ihr Götter, nicht beimeſſen, was nur die religiöſe Schmeichelei euch zuſchreibt. Ihr ſeid gerecht, und die Gerechtigkeit verlangt, daß dem, der die Mühe der Arbeit hat, auch der Lohn, das Verdienſt der Arbeit werde. Natürlich oder menſchlich iſt der Kampf, menſchlich der Sieg; denn wie läßt ſich der Sieg vom Kampfe, der Tod des Feindes vom Tödten trennen? — göttlich iſt nur der Wunſch des Sieges und die Freude über den wirklich errungenen Sieg, d. h. den erfüllten Wunſch. Iſt der Kampf glücklich überſtanden, ſo iſt er auch ſchon vergeſſen, ja es iſt jetzt oft unbegreiflich, wie man nur alle dieſe Schwierigkeiten hat überwinden, dieſe Gefahren beſtehen können; der Sieg erſcheint als ein Wunder — victamque quamvis videat, haud credit sibi potuisse vinci Sen. Troias 1, 25 —; die Freude über ihn iſt zu überſchwänglich, zu idealiſtiſch, als daß ſie ſich in ihrer Seligkeit durch den Gedanken an den Materialismus des vergoſſenen Blutes und

Schweißes ſtören laſſen ſollte; ſie weiß von keiner andern Vorausſetzung und Vorbedingung als dem gleichfalls idealiſtiſchen, an die Götter gerichteten Siegeswunſch, der ihr nun erfüllt iſt; ſie fühlt ſich daher auch nur den ſeligen, himmliſchen Weſen verbunden und verwandt. So nur erklärt und begreift ſich das Hendiadys von Gott und Menſch, wie es ſich z. B. in folgenden Verſen Homers ausſpricht: „ich kämpft' ihm entgegen und Ruhm (d. h. hier Sieg, εὖχος) verlieh mir Athene“ (Z. 7, 154), „wenn ich jenen erleg' (ἕλω) und Ruhm mir gewähret Apollon“ (Z. 7, 81), „daß ich tödte, wen Gott mir gewährt (πόρῃ) und die Schenkel erreichen“ (ich mit den Füßen erreiche, einhole, ποσὶ κιχείω, Z. 6, 228). Kämpfen, den Feind mit den Füßen erreichen, ihn erlegen iſt alſo Menſchenſache, aber der Ruhm, ihn erreicht, erlegt, beſiegt zu haben, die aus dem κρητὴρ ἀλεύατος (Z. 6, 528), dem Becher der Freiheit von den Sorgen und Mühen des Kampfs geſchöpfte Wonne iſt Gottesſache. Das heißt aber zuletzt wieder nichts andres als: der geſpannte, der angeſtrengte, der vollendende Wunſch iſt und heißt Menſch, aber der vollendete, der befriedigte, der nichts mehr bedürfende Wunſch iſt und heißt Gott. Ehe oder wenn der Bogenſchütze ſeinen Pfeil abſchleudert, fleht er zu Apollon, aber nicht zu ihm als Arzt oder Citherſpieler, ſondern zu dem Bogenberühmten — εὖχετο δ' Ἀπόλλωνι κλυτοτόξῳ. (Z. 4, 101.) Warum? weil der göttliche Bogenſchütze nichts andres iſt, als der ſeines Erfolgs gewiſſe, im Glauben erfüllte Wunſch des menſchlichen Bogenſchützen, ſein Ziel zu treffen.

30.

Die Offenbarung.

„„Die Götter der Menſchen ſind die Wünſche der Menſchen"". „Ja wohl: die Götter, aber nicht Gott, der Eine allein wahre Gott, der ſich ſelbſt im Chriſtenthum dem Menſchen geoffenbart hat, der daher nicht mehr aus der Anthropologie erklärt werden kann, der ein vom Menſchen himmelweit verſchiedenes, ein abſolut göttliches, pur theologiſches Weſen iſt". Aber die Vorſtellung der Offenbarung, wodurch die Chriſten bei ſich eine Ausnahme von den Geſetzen der Anthropologie, einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen ſich und den Heiden, zwiſchen dem chriſtlichen und nicht chriſtlichen Gott begründen wollen, iſt gerade eine dieſen Geſetzen entſprechende, eine auf dem Standpunkt des Götterglaubens nothwendige, eine durchaus menſchliche, eine daher auch der heidniſchen Religion angehörige Vorſtellung. „Sagt mir anjetzt, ihr Muſen, olympiſche Höhen bewohnend; denn ihr ſeid Göttinnen und wart bei allem und wißt es; unſer Wiſſen iſt nichts, wir horchen allein dem Gerüchte". So fleht Homer die Muſen an (Z. 2, 483), aber wir wiſſen bereits, daß kein gerechtes Gebet bei Homer von den Göttern unerhört bleibt. Auch Homer iſt daher eine Offenbarung, eine Bibel — aber eine Bibel freilich der Anthropologie, nicht der Theologie — auch er ein gotterfüllter, gottbegeiſterter Sänger — aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, ein nicht von dem Gott des hebräiſchen Zions, ſondern nur dem Gott des griechiſchen Olymps begeiſterter Sänger. „Lehre mich ſelbſt, wer du biſt, denn täuſchend iſt menſchliches Meinen", ipsa doce quae sis, hominum sententia fallax, ſagt Ovid in ſeinen Faſten (5, 191) zur Göttin der Blumen, zur Flora. „Vernimm, ſagt derſelbe ebendaſelbſt 5, 449, in Betreff des religiöſen Feſtes

der Lemurien, den Grund des Namens. Der Gott ſelbſt (hier Mercur) hat denſelben mir bekannt gemacht"; ex ipso cognita caussa Deo est. Wenngleich bei Ovid und andern ſpätern Dichtern dergleichen Götteroffenbarungen nur noch dichteriſche, nicht zugleich auch religiöſe Bedeutung haben, ſo bekunden ſie doch immerhin den innigen, unzertrennlichen Zuſammenhang zwiſchen Götterglauben und Offenbarungsglauben.

Peut-on penser que si Dieu existe en effet, il ne se soit pas révélé aux hommes? Les idées de Dieu révélé et de Dieu existant ne se présentent-elles pas comme indissolublement liées? de Luc. (Précis de la Phil. de Bacon T. 2. p. 185.) Was aber hier nur in Bezug auf den monotheiſtiſchen Gott geſagt iſt, gilt auch von den Göttern des Polytheismus, ſelbſt von den Göttern, die bloße Naturgegenſtände ſind. Daß die Sonne iſt und daß ſie ſo iſt, wie ſie iſt, woher weiß ich das? aus mir ſelbſt? Mit Nichten! die Sonne ſelbſt hat mir ihr Daſein und Weſen geoffenbart; was ich weiß von ihr, weiß ich nur durch ihre Erleuchtung. Die Götter ſind aber, ſelbſt wenn ſie nur blanke Naturweſen ſind, wie die Sonne, zugleich lebendige und zwar menſchlich lebendige Weſen. Die Offenbarung ihrer Exiſtenz iſt daher zugleich die Offenbarung ihres Willens. Indem die Sonne als Licht ſich mir offenbart, ſagt ſie mir, daß ihr Wille iſt: es ſei keine Finſterniß, daß ſie keine Freude am Dunkeln hat, daß ich ihr alſo meine Verehrung und Dankbarkeit nur auf eine dieſem ihrem geoffenbarten Willen entſprechende Weiſe bezeigen kann. Jedem Weſen kann ich nur Ehre und Freude erweiſen, wenn ich ihm thue, was nach ſeinem Sinn und Willen iſt; was dieſes aber iſt, das kann ich nicht aus mir errathen und wiſſen, nicht nach meinem eignen Gutdünken ermeſſen, ſonſt beleidige ich es vielleicht mit beſtem Willen, ſtatt es zu ehren. *Αὐτὸς ἔφα*,

Er hat's geſagt, Er ſelbſt, der Meiſter, nicht ich der Schüler, der Herr, nicht ich der Diener, der Gott, nicht ich der Menſch; ich ſage nur nach, was er mir vorgeſagt, gleichgültig, ob durch Handlungen, die zum Auge, oder durch Worte, die zum Verſtande ſprechen.

Dieſen Glauben ſetzt jeder Götterglaube und Götterdienſt voraus. So machten die Griechen und Römer nicht ſich, ſondern ihre Götter zu den Erfindern oder Urhebern ihrer religiöſen Gebräuche, Feſte und Hymnen. [63] „Ich bin Demeter — mit dieſen Worten offenbart ſich die göttliche Stifterin der eleuſiniſchen Myſterien im Hauſe des eleuſiniſchen Königs Keleus in ihrer göttlichen Majeſtät — erbauet mir einen großen Tempel und Altar, die heiligen Gebräuche werde ich ſelbſt euch lehren — *ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι* — wie ihr in Zukunft durch heilige Opfer mich verſöhnen könnt!" (Hymn. in Cer. 268—74.) „Nackt, heißt es bei Ovid vom Feſte des Pan oder Faunus, ſchwärmt und läuft der Gott ſelbſt herum, nackt heißt er darum auch ſeine Diener laufen." Ipse Deus nudus nudos jubet ire ministros. (Fast. 2, 287.) Der Unterſchied iſt nur dieſer: Der chriſtliche Theolog ſagt: ich glaube von Gott, was er ſelbſt befiehlt, von ihm zu glauben, was er ſelbſt von ſich ausſagt; der chriſtliche Philoſoph: ich denke nur von Gott, was er ſelbſt von ſich denkt, was er mir vorgedacht; der lebendige, geiſtſinnliche Grieche: ich ſinge nur von Gott, was Gott von ſich ſelbſt mir vorgeſungen, ich tanze nur mit meinen kunſtverſtändigen Füßen — *ἐπισταμένοισι πόδεσσιν* Il. 18, 599 — und meinen beredten Händen — *ταῖς χερσὶν αὐταῖς λαλεῖν* Lucian. de Saltat. 63 (ed. Tauchn.) — einen religiöſen Tanz, den mir Gott ſelbſt vorgetanzt hat. So tanzen in Heſiods Theogonie die Muſen auf dem Helikon um den Altar des Zeus; in der ſog. Homeriſchen Hymne auf

der Lemurien, den Grund des Namens. Der Gott ſelbſt (hier Mercur) hat denſelben mir bekannt gemacht"; ex ipso cognita caussa Deo est. Wenngleich bei Ovid und andern ſpätern Dichtern dergleichen Götteroffenbarungen nur noch dichteriſche, nicht zugleich auch religiöſe Bedeutung haben, ſo bekunden ſie doch immerhin den innigen, unzertrennlichen Zuſammenhang zwiſchen Götterglauben und Offenbarungsglauben.

Peut-on penser que si Dieu existe en effet, il ne se soit pas révélé aux hommes? Les idées de Dieu révélé et de Dieu existant ne se présentent-elles pas comme indissolublement liées? de Luc. (Précis de la Phil. de Bacon T. 2. p. 185.) Was aber hier nur in Bezug auf den monotheiſtiſchen Gott geſagt iſt, gilt auch von den Göttern des Polytheismus, ſelbſt von den Göttern, die bloße Naturgegenſtände ſind. Daß die Sonne iſt und daß ſie ſo iſt, wie ſie iſt, woher weiß ich das? aus mir ſelbſt? Mit Nichten! die Sonne ſelbſt hat mir ihr Daſein und Weſen geoffenbart; was ich weiß von ihr, weiß ich nur durch ihre Erleuchtung. Die Götter ſind aber, ſelbſt wenn ſie nur blanke Naturweſen ſind, wie die Sonne, zugleich lebendige und zwar menſchlich lebendige Weſen. Die Offenbarung ihrer Exiſtenz iſt daher zugleich die Offenbarung ihres Willens. Indem die Sonne als Licht ſich mir offenbart, ſagt ſie mir, daß ihr Wille iſt: es ſei keine Finſterniß, daß ſie keine Freude am Dunkeln hat, daß ich ihr alſo meine Verehrung und Dankbarkeit nur auf eine dieſem ihrem geoffenbarten Willen entſprechende Weiſe bezeigen kann. Jedem Weſen kann ich nur Ehre und Freude erweiſen, wenn ich ihm thue, was nach ſeinem Sinn und Willen iſt; was dieſes aber iſt, das kann ich nicht aus mir errathen und wiſſen, nicht nach meinem eignen Gutdünken ermeſſen, ſonſt beleidige ich es vielleicht mit beſtem Willen, ſtatt es zu ehren. *Αὐτὸς ἔφα*,

nach der Zeit, nach den jeweiligen Bedürfniſſen und Faſſungskräften der Menſchheit; die den Bedürfniſſen, Wünſchen und Vorſtellungen des Alterthums entſprechende Offenbarung war aber vor Allem die Mantik, die Divination, die Weiſſagung. „Wenn wir Das feſthalten — ſagen ſelbſt noch die ſtoiſchen Philoſophen — und dieſes ſcheint mir wenigſtens unwiderleglich, daß Götter ſind und ihre Vorſehung die Welt regiert und daß ſie ſich um die menſchlichen Angelegenheiten und zwar nicht nur im Allgemeinen, ſondern im Einzelnen bekümmern, ſo iſt es wahrlich nothwendig, daß die Götter den Menſchen die Zukunft anzeigen", profecto hominibus a diis futura significari necesse est. (Cic. de div. 1, 51.) „Wenn Götter ſind, heißt es ebendaſelbſt (1, 38), und ſie machen nicht vorher den Menſchen das Zukünftige klar (declarant), ſo lieben ſie entweder nicht die Menſchen, oder wiſſen nicht, was ſich ereignen wird, oder glauben, es liege den Menſchen nichts an dem Wiſſen der Zukunft, oder ſie halten es unter ihrer Würde, den Menſchen das Zukünftige vorher anzuzeigen, oder es können nicht einmal die Götter ſelbſt daſſelbe anzeigen. Aber die Götter lieben uns, denn ſie ſind wohlthätig und dem Menſchengeſchlecht befreundet, ſie wiſſen, was von ihnen ſelbſt angeordnet und beſtimmt iſt; uns ſelbſt liegt aber daran, das Zukünftige zu wiſſen, denn dieſes Wiſſen macht uns vorſichtiger; auch halten die Götter es nicht unter ihrer Würde, uns das Zukünftige anzuzeigen, denn was geht über die Wohlthätigkeit? endlich haben ſie auch die Macht dazu. Sind alſo keine Götter, ſo zeigen ſie (natürlich) auch nicht die Zukunft an; es ſind aber Götter, alſo zeigen ſie dieſelbe an." Welche Uebereinſtimmung zwiſchen den Gründen der Heiden für die Nothwendigkeit der Divination und den Gründen der Chriſten für die Nothwendigkeit der Offenbarung, die necessitas revelationis!

Gott weiß Alles, das heißt Alles, was der Menſch nicht weiß, aber zu wiſſen wünſcht; denn abgeſehen von dieſer nähern Beſtimmung hat die göttliche Allwiſſenheit für den Menſchen kein Pathos, kein Intereſſe, keinen Sinn. „Sage mir du, — ſo ſpricht in der Odyſſee 4, 468 der von widrigen Winden an ſeiner Heimkehr verhinderte Menelaos zum Proteus — denn alles ja wiſſen die Götter: Wer der Unſterblichen iſts, der mich hält und die Reiſe verhindert, Und wie gelang ich heim auf des Meers fiſchwimmelnden Fluthen?“ Das heißt: ſage mir's, denn alles ja weißt du als Gott, was ich als Menſch zu wiſſen verlange, aber leider! nicht weiß. Wie aber hier Menelaos von dem göttlichen Proteus, obgleich dieſer „des Meeres Tiefen geſammt durchſchauet“, nicht zu erfahren wünſcht, wie tief das Meer, wie groß die Anzahl der Fiſcharten, wie beſchaffen der ſalzige Abgrund, ſondern nur, wie er in ſeine geliebte Heimath heimgelange; ſo verlangt auch der Menſch überhaupt, wenigſtens von ſeinen Göttern, nicht zu wiſſen, was die gelehrten Herren zu wiſſen verlangen, ſondern nur, was zu ſeinem Heil und Glück ihm zu wiſſen nöthig iſt. Die Nothwendigkeit, dieſes zu wiſſen, iſt die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung. „Wenn es uns unmöglich iſt (εἰ ἀδυνατοῦμεν), das uns Zuträgliche in Betreff des Zukünftigen vorauszuſehen, ſo ſtehen uns — ein Beweis, wie ſehr ſie für die Menſchen ſorgen — die Götter bei, indem ſie auf unſer Anfragen uns den Ausgang anzeigen und lehren, wie es am beſten zu machen iſt.“ Sokrates bei Xenophon (Mem. 4, 3, 12). Aber ebenſo heißt es bei den Chriſten (z. B. Buddei Inst. Theol. Dogm. 1, 2, 1): „da die Schwäche der menſchlichen Vernunft ſo groß iſt, daß ſie den wahren und ächten Weg zum Heil (Wohl, salutem) uns nicht zeigen kann, ſo war es der Güte Gottes ganz angemeſſen, daß er ſelbſt durch eine beſondere

Offenbarung uns ſeinen Willen kund machte, um das ewige Heil zu erlangen.“ Dort, wie hier, offenbart die Gottheit ihren Willen, aber dort, wie hier, iſt der Zweck und Gegenſtand dieſes Willens nur das Wohl, das Glück des Menſchen — das Unglück nur inſofern, als der Menſch dieſem geoffenbarten Willen nicht Folge leiſtet. „So — nämlich wie gegen Craſſus, der die Vernachläſſigung der abmahnenden Wunderzeichen der Götter im Partherkrieg mit der Niederlage ſeines Heers und dem Verluſte ſeines Lebens büßte — ſo ergrimmen die Götter, wenn ſie verachtet werden; ſo wird der menſchliche Wille gezüchtigt, wenn er über den göttlichen ſich hinwegſetzt.“ Sic Dii spreti excandescunt: sic humana consilia castigantur, ubi se coelestibus praeferunt. (Val. Max. 1, 6, 11.) Freilich offenbaren die Götter, weil ſie über die Nothwendigkeit nichts vermögen, auch Dinge, die wohl vorausgewußt und vorausgeſagt, aber deßwegen nicht abgeändert und vermieden werden können.

Die Chriſten haben die „mit Würde verbundene Einfachheit“ der Bibel als ein formales Kennzeichen der göttlichen Offenbarung bezeichnet. Aber auch dieſes Kennzeichen war den Heiden nicht unbekannt. So unterſcheidet Artemidor die ärztlichen Vorſchriften oder Heilverordnungen, welche die Götter den Menſchen im Traume eingeben, durch ihre Einfachheit und Deutlichkeit von den Vorſchriften, welche die Menſchen ſelbſt machen, und die oft ſo lächerlich ſind, daß die Götter abgeſchmackt, verſchlagen und thöricht ſein müßten, wenn ſie wirklich die Urheber derſelben wären. (Oneirocr. 4, 22.)

31.

Das Weſen des Chriſtenthums.

So gut aber der Offenbarungsglaube als ſolcher ein nicht nur chriſtlicher, ſondern auch heidniſcher, ein allgemein menſchlicher Glaube iſt; ſo gut iſt auch das Weſen, das ſich im Chriſtenthum geoffenbart, ein der Anthropologie angehöriges, ein aus menſchlichen Wünſchen entſprungenes Weſen. „Wahrlich ich ſage euch: viele Propheten und Gerechte haben begehret (ἐπεθύμησαν, Luc. 10, 24: ἠθέλησαν) zu ſehen, das ihr ſehet, und haben es nicht geſehen, und zu hören, das ihr höret, und haben es nicht gehöret.“ Matth. 13, 17. Beim Propheten Haggai 2, 8 — eine Stelle, die jedoch von Vielen anders erklärt und überſetzt wird, ſo ſchon von der Septuaginta — heißt ſogar der Meſſias die Sehnſucht (der Gegenſtand der Sehnſucht, desiderium, desideratus) aller Völker. Der Erſcheinung des Meſſias iſt alſo der Wunſch des Meſſias vorausgegangen. Was iſt aber das Weſen dieſes erwünſchten Meſſias? was alſo das Weſen des Chriſtenthums?

Das Weſen des Chriſtenthums iſt nicht etwa, wie Dogmatiker wollen, das Dogma der heiligen Dreieinigkeit, denn es gilt von der Dogmatik, wie ſich zeigen wird, was vom Himmelreich: „die da ſind die Erſten, ſind die Letzten und die Letzten die Erſten“ (Matth. 19, 30); iſt nicht die Verſöhnung des Menſchen mit Gott oder die Sündenvergebung, denn ſie iſt nur Mittel, nicht Zweck, und „es iſt leichter zu ſagen: deine Sünden ſind dir vergeben (d. h. deine Sündenſtrafe erlaſſen), als zu ſagen: ſtehe auf und wandle“ (Matth. 9, 5); iſt nicht die Moral oder Sittlichkeit der modernen Sittlichkeitsprediger, denn ſie iſt nur die Bedingung — oder auch Folge — des Himmelreichs, aber nicht das Him-

melreich ſelbſt, nur die Perſon des Täufers und Bußpredigers Johannes, aber nicht der Meſſias, der ſich vielmehr dadurch als Meſſias ankündigt und beweiſt, daß „die Blinden ſehen und die Lahmen gehen, die Ausſätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Todten ſtehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Matth. 11, 5); iſt nicht der „Geiſt“ der modernen Spiritualiſten und Idealiſten, denn obwohl es heißt: „Gott iſt ein Geiſt“, ſo heißt es doch nicht: Gott iſt ein Gott der Geiſter, ſondern „der Lebenden, nicht der Todten“ (Matth. 22, 32), aber Geiſter ſind auch die Todten; daher der vom Tode auferſtandene Chriſtus, um zu beweiſen, daß er derſelbe, daß er lebendig ſei, ausdrücklich verneint, daß er ein Geiſt ſei, verneint mit Fleiſch und Bein, mit Händen und Füßen (Luc. 24, 37—40), überdem gibt es im Chriſtenthum nicht nur Geiſter, die im Menſchen, ſondern auch Geiſter, die in Schweinen hauſen, nicht nur einen heiligen Geiſt, ſondern auch böſe und unſaubere Geiſter, nicht nur einen lebendig machenden Geiſt (1. Kor. 15, 45), ſondern auch einen krankmachenden Geiſt oder Krankheitsgeiſt (*πνεῦμα ἀσθενείας*), wie namentlich das moderne Chriſtenthum beweiſt, nicht nur einen Geiſt, der ſich im Logos, im Wort äußert, ſondern auch einen nichtsſagenden, ſtummen oder ſtummmachenden Geiſt (*τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* Marc. 9, 25) — das Weſen des Chriſtenthums iſt das Leben — aber das himmliſche, ſelige, ewige Leben, denn nur das ſelige, ewige Leben iſt im Sinne des Chriſtenthums Leben, wirkliches Leben, [65] daher ſo oft im N. T. das Leben, *ἡ ζωή* ohne weitern Beiſatz nichts andres bedeutet, als das ſelige oder ewige Leben. „Alſo, heißt es im Johannes 3, 16, hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen (d. h. einzigen) Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben

haben.“ „Das iſt aber der Wille deß, der mich geſandt hat, daß wer den Sohn ſiehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben und Ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage“ (nämlich zur ewigen Glückſeligkeit, ad consequendam beatam vitam) (Joh. 6, 40). „Denn wie der Vater die Todten auferweckt und macht ſie lebendig, alſo auch der Sohn macht lebendig welche er will.“ (Joh. 5, 21.) „So die Todten nicht auferſtehn, ſo iſt Chriſtus auch nicht auferſtanden. Iſt Chriſtus aber nicht auferſtanden, ſo iſt unſer Glaube eitel“ (*ματαία*, fallax, infructuosa, 1. Kor. 15, 16. 17). „Auf dem Tode und der Auferſtehung Chriſti beruht das ganze Evangelium.“ (Calvin, Comment. in Epist. Pauli zu dieſer Stelle.) „Wenn man die Auferſtehung aufhebt, ſo hebt man das ganze Evangelium auf, vereitelt die Kraft Chriſti, richtet die ganze Religion zu Grunde. Denn wozu iſt Chriſtus geſtorben und auferſtanden, außer dazu, daß er uns einſt vom Tode erlöſt zum ewigen Leben zuſammenruft.“ (Derſ., Comment. in I. Ep. Petri 3, 4.) „Wir ſterben mit Freuden Chriſtum bekennend . . . im Verlangen nach der Unvergänglichkeit dulden wir Alles, um das Erſehnte oder Erwünſchte von Dem zu empfangen, der es geben kann“, *ὑπὲρ τοῦ τὰ ποθούμενα παρὰ τοῦ δυναμένου δοῦναι λαβεῖν.* (Justinus Martyr pro Christ. Apol. II. p. 78. Just. Opp. item Athenagorae etc. Tract. Col. 1686.) „In der Hoffnung des ewigen Lebens verachten wir dieſes Leben“, *ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες, τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν.* (Athenagorae Apol. vel Legat. pro Christ. p. 36.) „Wir ſind überzeugt, daß wir von dieſem Leben befreit, ein anderes Leben leben werden, ein beſſeres als das hieſige, ein himmliſches, nicht irdiſches, wo wir bei Gott und mit Gott unveränderlich und ohne Leiden der Seele, nicht als Fleiſch, auch wenn wir ſolches haben ſollten, ſondern

melreich ſelbſt, nur die Perſon des Täufers und Bußpredigers Johannes, aber nicht der Meſſias, der ſich vielmehr dadurch als Meſſias ankündigt und beweiſt, daß „die Blinden ſehen und die Lahmen gehen, die Ausſätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Todten ſtehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Matth. 11, 5); iſt nicht der „Geiſt“ der modernen Spiritualiſten und Idealiſten, denn obwohl es heißt: „Gott iſt ein Geiſt“, ſo heißt es doch nicht: Gott iſt ein Gott der Geiſter, ſondern „der Lebenden, nicht der Todten“ (Matth. 22, 32), aber Geiſter ſind auch die Todten; daher der vom Tode auferſtandene Chriſtus, um zu beweiſen, daß er derſelbe, daß er lebendig ſei, ausdrücklich verneint, daß er ein Geiſt ſei, verneint mit Fleiſch und Bein, mit Händen und Füßen (Luc. 24, 37—40), überdem gibt es im Chriſtenthum nicht nur Geiſter, die im Menſchen, ſondern auch Geiſter, die in Schweinen hauſen, nicht nur einen heiligen Geiſt, ſondern auch böſe und unſaubere Geiſter, nicht nur einen lebendig machenden Geiſt (1. Kor. 15, 45), ſondern auch einen krankmachenden Geiſt oder Krankheitsgeiſt (*πνεῦμα ἀσθενείας*), wie namentlich das moderne Chriſtenthum beweiſt, nicht nur einen Geiſt, der ſich im Logos, im Wort äußert, ſondern auch einen nichtsſagenden, ſtummen oder ſtummmachenden Geiſt (*τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* Marc. 9, 25) — das Weſen des Chriſtenthums iſt das Leben — aber das himmliſche, ſelige, ewige Leben, denn nur das ſelige, ewige Leben iſt im Sinne des Chriſtenthums Leben, wirkliches Leben, [65] daher ſo oft im N. T. das Leben, *ἡ ζωή* ohne weitern Beiſatz nichts andres bedeutet, als das ſelige oder ewige Leben. „Alſo, heißt es im Johannes 3, 16, hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen (d. h. einzigen) Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben

haben." „Das iſt aber der Wille deß, der mich geſandt hat, daß wer den Sohn ſiehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben und Ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage" (nämlich zur ewigen Glückſeligkeit, ad consequendam beatam vitam) (Joh. 6, 40). „Denn wie der Vater die Todten auferweckt und macht ſie lebendig, alſo auch der Sohn macht lebendig welche er will." (Joh. 5, 21.) „So die Todten nicht auferſtehn, ſo iſt Chriſtus auch nicht auferſtanden. Iſt Chriſtus aber nicht auferſtanden, ſo iſt unſer Glaube eitel" (*ματαία*, fallax, infructuosa, 1. Kor. 15, 16. 17). „Auf dem Tode und der Auferſtehung Chriſti beruht das ganze Evangelium." (Calvin, Comment. in Epist. Pauli zu dieſer Stelle.) „Wenn man die Auferſtehung aufhebt, ſo hebt man das ganze Evangelium auf, vereitelt die Kraft Chriſti, richtet die ganze Religion zu Grunde. Denn wozu iſt Chriſtus geſtorben und auferſtanden, außer dazu, daß er uns einſt vom Tode erlöſt zum ewigen Leben zuſammenruft." (Derſ., Comment. in I. Ep. Petri 3, 4.) „Wir ſterben mit Freuden Chriſtum bekennend . . . im Verlangen nach der Unvergänglichkeit dulden wir Alles, um das Erſehnte oder Erwünſchte von Dem zu empfangen, der es geben kann", *ὑπὲρ τοῦ τὰ ποθούμενα παρὰ τοῦ δυναμένου δοῦναι λαβεῖν.* (Justinus Martyr pro Christ. Apol. II. p. 78. Just. Opp. item Athenagorae etc. Tract. Col. 1686.) „In der Hoffnung des ewigen Lebens verachten wir dieſes Leben", *ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες, τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν.* (Athenagorae Apol. vel Legat. pro Christ. p. 36.) „Wir ſind überzeugt, daß wir von dieſem Leben befreit, ein anderes Leben leben werden, ein beſſeres als das hieſige, ein himmliſches, nicht irdiſches, wo wir bei Gott und mit Gott unveränderlich und ohne Leiden der Seele, nicht als Fleiſch, auch wenn wir ſolches haben ſollten, ſondern

als himmliſcher Geiſt bleiben werden, ... denn Gott hat uns nicht, wie Schafe und Laſtthiere als Nebenwerk (nebenher, en passant, παέργον), nicht zu vergänglichem, verſchwindendem Daſein gebildet." (Derſ. ebend. p. 37.) „Ihr ſollt, ſagt Chriſtus zu den Menſchen, um ſie zu ſich zu rufen, nicht nur die Vernunft vor den unvernünftigen Thieren voraushaben; vor allen ſterblichen Weſen gebe ich euch allein die Unſterblichkeit (oder, wie es gleich darauf heißt, die Unverderblichkeit, die Unvergänglichkeit, ἀφθαρσίαν) zum Genuß." (Clemens Alex. Coh. ad Gent. 12, p. 188. ed. Wirceb. 1778.) „Der Logos (Chriſtus), der auch das Leben im Anfang bei der Schöpfung gegeben als Demiurg (Werkmeiſter, Künſtler), hat, als Lehrer erſchienen, wohl zu leben (recht, gut, τὸ εὖ ζῆν) gelehrt, um hernach als Gott das ewige Leben (τὸ ἀεὶ ζῆν) zu gewähren." (Derſ. ebend. 1. p. 15.) „Die Chriſten wiſſen, daß ſie Fremdlinge auf Erden ſind, unter den Auswärtigen (Heiden) leicht Feinde finden, aber Herkunft, Sitz, Hoffnung (die zu hoffenden Güter), Macht (Anſehn? gratia, in Folge der Gunſt bei Gott), Würde im Himmel haben." (Tertullian. Apol. adv. Gent. 1. ed. Ritter.) „Die Menſchen vor dem Chriſtenthum, die Heiden ſuchten nicht im Himmel das höchſte Gut; nein! abgefallen von dem höchſten Gute, welches deßwegen ewig und ſelig iſt, weil es nicht geſehen, betaſtet und begriffen werden kann, und von den dieſem Gute entſprechenden Tugenden, welche gleichfalls unſterblich ſind, hingen ſie ihr Herz an irdiſche, vergängliche, körperliche Güter und Götter." [66] (Lactant. Inst. Div. 4, 1. ed. J. G. Walch. 1735.) „Die Philoſophen, welche die Wiſſenſchaft oder Tugend für das höchſte Gut hielten, waren zwar auf dem Wege zur Wahrheit, aber ſie kamen nicht ans Ziel; und ſie fanden deßwegen nicht das höchſte Gut, weil ſie es nicht im Höchſten, ſondern im Niedrigſten ſuch-

ten. Das Höchſte iſt aber nur der Himmel und Gott, woher der Geiſt entſpringt. Obgleich daher einige Philoſophen das höchſte Gut nicht in den Körper, ſondern den Geiſt verlegten, ſo fielen ſie doch wieder auf den Körper zurück, weil ſie das höchſte Gut auf dieſes Leben bezogen, welches ſich mit dem Körper ſchließt. Aber die Seligkeit kommt dem Menſchen nicht ſo zu, wie es die Philoſophen meinen, nämlich ſo, daß er dann ſelig iſt, wann er im Körper lebt, welcher nothwendig zu Grunde geht, ſondern dann, wann die Seele befreit von der Gemeinſchaft des Körpers nur im Geiſte lebt." [67] (Derſ. ebend. 3, 12.) „Wegen des ewigen Lebens muß Jeder ein Chriſt ſein", propter vitam aeternam quisque debeat esse Christianus. (Augustin. de Civ. D. 5, 25. ed. Tauchn.) „Nur allein des ewigen Lebens wegen ſind wir eigentlich Chriſten", vita aeterna . . . propter quam unam proprie nos Christiani sumus. (Derſ. ebend. 6, 10.) „Religiös muß man des andern Lebens wegen ſein, wo gar keine Uebel mehr ſind." (Ebend. 22, 22.) „Nicht wegen des gegenwärtigen Lebens, ſondern wegen des zukünftigen ſeid ihr Chriſten geworden." (Sermones S. 366. A. Opp. Antwerp. 1701.) „Wer kann aber von den heidniſchen Göttern das ewige Leben verlangen und erlangen?" (Derſ. de Civ. D. 6, 6.) „Die Heiden hielten den Cultus dieſer Götter für nothwendig für die Bedürfniſſe dieſes ſterblichen Lebens; aber ihre Götter können nicht einmal irdiſche Güter gewähren, die man ihrer Macht unterworfen glaubt, geſchweige das ewige Leben." (Ebend. 6, 1.) „Das ewige Leben, d. h. das ohne Ende glückſelige Leben — denn nur das ewige Leben iſt das ſelige, 7, 1 — gibt Der allein, der die wahre Glückſeligkeit gibt." (Ebend. 7, 12.) „Die Gottesverehrung gebührt nur dem Gott, welcher wahrer Gott iſt und ſeine Verehrer zu Göttern macht", facitque suos cultores Deos. (Ebend. 10, 1.)

„Die Philoſophen ſetzten das höchſte Gut in dieſes Leben, mochten ſie es nun in den Körper oder Geiſt oder in beide ſetzen, aber wer könnte alle Leiden des menſchlichen Lebens genügend ſchildern und aufzählen? Wir ſind nur ſelig in der Hoffnung, wie der Apoſtel ſagt Röm. 8, 24. Wie das Heil, ſo haben wir auch die Seligkeit noch nicht gegenwärtig, ſondern erwarten ſie von der Zukunft.“ (Ebend. 19, 4.) „Wenn uns dieſe Freude, d. h. das Mittel dem Tod zu entfliehen, Plato in ſeinem Phädon oder ein anderer aus der Schaar der Philoſophen verſprochen hätte, und er könnte dieſes Verſprechen leiſten und ausführen, ſo wäre es ganz in der Ordnung, daß wir Den zum Gegenſtand unſerer Verehrung machten, von dem wir eine ſo große Gabe und Wohlthat erwarteten. Da nun aber Chriſtus dieß nicht nur verheißen, ſondern auch durch ſo viele Wunderkräfte gezeigt hat, daß er ſeine Verheißung erfüllen könne: was thun wir denn Ungehöriges oder weßwegen verdienen wir den Vorwurf der Thorheit, wenn wir uns dem Namen und der Majeſtät deſſen unterwerfen, von dem wir hoffen, daß er uns ebenſowohl von qualvollem Tode erretten, als uns das ewige Leben ſchenken werde?“ (Arnobius l. 2. p. 39 ed. Elm.)

32.

Die Schöpfung aus Nichts.

Das den Chriſten vom Heiden unterſcheidende Ziel, der Endzweck des chriſtlichen Glaubens und Lebens iſt alſo der Himmel, — „die Chriſten ſind Uranopoliten, Himmelsbürger, während Sokrates, der heidniſche Weiſe, ſich Kosmopoliten, Weltbürger nannte“ (J. Ch. Wolf, Curae phil. et crit. in Ep. ad Phil. 3, 20)

— der Himmel, d. h. die Seligkeit, das ewige Leben, das Heil (die Salus, Soteria), denn dieſes iſt nichts anderes als eben das „von der Herrſchaft der Sünde und des Todes“ erlöſte, das ſelige oder ewige Leben im Gegenſatz zu dem ewigen Tode, dem ewigen Verderben und Unheil. Das Weſen aber, worin oder wodurch dieſer Endzweck oder Endwunſch ſich erfüllt, iſt Gott — aber nicht der heidniſche Gott, der die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, die Naturnothwendigkeit zur Grenze ſeiner Macht hat, ſondern eben der chriſtliche Gott, der Gott, der die Welt durch ſeinen bloßen Willen hervorgebracht, der daher der unumſchränkte Herr und Meiſter der Natur oder Welt iſt.

Was der Seligkeit und ihrer Bedingung: der Auferſtehung widerſpricht, und zwar nicht nur im Kopfe des Menſchen, ſondern in Wahrheit und Wirklichkeit, mit Thatſachen, nicht mit Gründen, das iſt zuletzt einzig und allein die Natur oder Welt. Wo iſt Seligkeit, Seligkeit, wie ſie ſich der Chriſt denkt und wünſcht, in dieſer Welt? wie in ihr möglich? wie überhaupt möglich, wenn dieſe Welt, dieſe Natur die letzte, unüberſteigliche Grenze des menſchlichen Weſens und Lebens iſt? Wie iſt da und von daher Unſterblichkeit zu hoffen, wo augenſcheinlich der Menſch oder wenigſtens ſein Leib — aber was iſt der Menſch ohne dieſen? — von der Macht zerſtörender Elemente zu Staub zermalmt oder zu Aſche verbrannt wird? Wie anders kann alſo dieſer Widerſpruch beſeitigt, wie anders die Unſterblichkeit, die Seligkeit zur Gewißheit gebracht werden, als durch die Schöpfung, d. h. die vollſtändige Abhängigkeit der Natur von einem Weſen, deſſen Macht Allmacht, deſſen Wille aber die Seligkeit des Menſchen iſt? Was iſt die Macht der Natur gegen die Allmacht? Wie ſollte Der, der die Welt durch ſeinen bloßen Willen, d. h. aus Nichts gemacht, nicht aus dem Tode das Leben wieder her-

ſtellen können? Wie für eine Macht, für die kein Naturgeſetz, keine Schranke beſteht, außer die ſie ſelbſt willkürlich geſetzt, ein Leben ohne Tod, ohne Ende, ohne Uebel eine Unmöglichkeit ſein?

„Wir warten des Heilands Jeſu Chriſti, des Herrn, welcher unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe nach der Wirkung (Wirkſamkeit, Kraft, Macht, *κατὰ τὴν ἐνέργειαν*, secundum efficaciam), damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen.“ (Philipp. 3, 20. 21.) „„Nach der Wirkſamkeit““, „weil nichts unglaublicher iſt, nichts mehr dem fleiſchlichen Sinn widerſpricht, als die Auferſtehung, deßwegen ſtellt uns Paulus vor die Augen die unendliche Macht Gottes, die jeden Zweifel verſchlingt; denn daher entſpringt der Unglaube, daß wir die Sache nach den Schranken unſers Geiſtes bemeſſen. Wenn wir aber bedenken, daß Gott, der Alles aus Nichts erſchaffen, der Erde und dem Meere und andern Elementen gebieten kann, daß ſie gleichſam das ihnen anvertraute Gut wieder herausgeben, ſo erhebt ſich ſofort unſer Geiſt zur feſten Hoffnung und ſogar geiſtigen Anſchauung der Auferſtehung.“ (Calvin, Comm. ad Philipp. 3, 21.) Kurz: die Seligkeit iſt eine bloße, aus der Luft gegriffene Hypotheſe; ſie hat kein Vermögen, ſich zu begründen und zu behaupten, wenn ſie ſich nicht auf die Allmacht ſtützt, keine Hoffnung auf die Zukunft, wenn ſie ſich nicht auf ein entſprechendes Recht der Vergangenheit beruft, keine andere Bedeutung, als die eines Einfalls, einer Improviſation, wenn ihr nicht das vorbedachte Werk der Schöpfung vorangeht. Die Seligkeit hängt nicht von dieſer Welt ab; im Gegentheil ſie hofft und baut auf den Untergang oder doch eine ihrem Intereſſe entſprechende Umgeſtaltung derſelben. Wie kann aber die Welt untergehen, wenn ſie nicht einſt ſchon nicht geweſen iſt? Wie die Seligkeit nach der Welt, über-

haupt unabhängig von der Welt exiſtiren, wenn ſie nicht ſchon ein vor- und überweltliches Daſein hat? Oder wie kann die Seligkeit eine Umgeſtaltung derſelben zu ihrem Beſten beanſpruchen, wenn ſie kein Vorrecht vor ihr hat? Dieſes Vorrecht der Seligkeit vor aller Welt und Natur iſt die weltſchaffende Gottheit. Nihil est igitur, quod naturam servans, deo contraire conetur. Nihil, inquam. Quid si conetur, ait, num tandem proficiet quidquam adversus eum, quem jure beatitudinis potentissimum esse concessimus? Prorsus, inquam, nihil valeret. (Boethius de Cons. l. 3. Prosa 12.)

Die Schöpfung der Welt oder den weltſchaffenden Willen für ſich ſelbſt, abgeſehen von dem Seligkeitswillen des Menſchen, zum Gegenſtande des Denkens, zur fixen Idee machen, heißt, um eine griechiſche Redensart zu gebrauchen, „über den Schatten des Eſels“ ohne den Eſel ſpeculiren, heißt über den Topf — der Schöpfer wird ja mit einem Töpfer, die Schöpfung mit einem Topf verglichen — ohne den Zweck und Inhalt des Topfs ſich den Kopf zerbrechen. Die Schöpfung als Act hat, wie ihr Gegenſtand, die Welt, nur die Bedeutung eines Mittels, einer Bedingung; um ſelig zu ſein oder werden, muß man erſt wirklich ſein; dieſes Sein als die vorläufige Bedingung des ewigen Seins iſt die Welt — die Welt wenigſtens, wie ſie iſt. „Wie kann Der das Wohl des Menſchen wollen, der nicht will, daß er entſteht, indem er die Bedingung ſeiner Entſtehung aufhebt? Wie kann man dem ſeine Güte bezeigen, welchen man nicht ſein läßt?“ — eine Aeußerung Tertullians (adv. Marc. 1, 29. ed. Gersdorf.), die ſich zwar auf die menſchliche Zeugung des Menſchen bezieht, aber auch auf die urſprüngliche, göttliche Erzeugung der Welt und Menſchheit paßt. „Es iſt ſo wenig Einer, der nicht ſein will, als Einer, der nicht ſelig ſein will, denn wie kann man ſelig

ſein, wenn man gar nicht iſt?“ ſagt Auguſtin. (Civ. D. 11, 26.) So wenig aber die Welt einen ſelbſtſtändigen Zweck und Werth hat in den Augen des Chriſten, ſo wenig hat ihn der Weltſchöpfer; der Weltmacher iſt nur der Vorläufer, die Bedingung des Seligmachers.

Deus est finis mundi, Gott iſt der Zweck der Welt, ſagt der heilige Thomas Aquino, ſagt die Theologie überhaupt, aber nicht für ſich, ſondern für den Menſchen, oder wenigſtens nicht der Gott vor der Menſchwerdung, ohne den Menſchen, ſondern der Gott mit dem Menſchen, nicht der einſiedleriſche, egoiſtiſche, ſondern der in die Seligkeit aufgelöſte Gott — daher heißt es: die Seligkeit iſt der letzte Zweck, beatitudo est ultimus finis. Aber „der Zweck nimmt unter allen Urſachen den erſten Platz ein; vom Zweck haben alle andern Urſachen ihre Wirkſamkeit, denn das Handelnde handelt nur wegen eines Zweckes; aber der entfernte Zweck iſt wieder die Urſache, daß der vorhergehende als Zweck beabſichtigt wird, denn nichts wird zum nächſten Zweck bewegt, außer durch den letzten Zweck, es iſt alſo der letzte Zweck die erſte Urſache von Allem“, est igitur finis ultimus prima omnium causa. (Thomas Aq. Summa contra Gent. 3, 17, 8.) Die erſte Urſache von Allem, der Beweggrund der Schöpfung der Welt, das, was Gott zum Schöpfer macht, was das Schickſal der Welt entſcheidet, was ſie ins Daſein ruft und wieder ins Nichtſein oder wenigſtens einen ganz neuen Zuſtand verſetzt, das iſt nur die Seligkeit. Gott iſt nur Schöpfer geworden, damit er Menſch werde, aber er iſt nur Menſch geworden, damit der Menſch ſelig werde. „Da der Unterſchied des Menſchen von Gott, ſagt derſelbe, dem Genuſſe der Seligkeit zu widerſprechen ſcheint, ſo bedurfte der Menſch weit mehr als der Engel der Menſchwerdung Gottes, um die Hoffnung der Seligkeit zu faſſen. Da auch der

Menſch das letzte Geſchöpf iſt, creaturarum terminus, welches alle andern Geſchöpfe der natürlichen Ordnung ſeiner Entſtehung nach gleichſam vorausſetzt, ſo wird er ſchicklicher Weiſe mit dem erſten Princip der Welt vereint, damit ſich ſo wie in einem Kreislauf die Vollkommenheit der Welt ſchließe". (Ebend. 4, 55, 4.) Ja! das Ganze der Theologie iſt ein Kreis, worin ſich Alles, nur unter verſchiedenen Namen und Rollen, von Anfang bis zu Ende nur um die Seligkeit des Menſchen dreht. [68] Bei der Schöpfung der Welt handelt es ſich daher beſonders darum, zu zeigen, daß Gott nicht die Welt aus einer ſchon vorhandnen, unerſchaffnen Materie gemacht habe, und zwar deßwegen, weil ſonſt Gottes Macht beſchränkt, die Materie aber von ihm unabhängig ſei, denn wovon man nicht der Urheber, davon ſei man auch nicht der vollkommne Herr. Aber der Hauptgrund, warum die Materie beiſeite geſchafft wird, iſt, damit die Seligkeit unbeſchränkten Spielraum habe; denn iſt die Materie kein Geſchöpf, kein Willensproduct Gottes, ſo iſt Gott in ſeinen Wirkungen an ihr Weſen gebunden, d. h., ſo iſt der Menſch nur ſo weit ſelig, als es eben mit dem Weſen der Materie ſich verträgt, ſo hat die Seligkeit die Materie zu ihrer Schranke. Nur wo am Anfange der Welt Nichts ſteht, d. h. nichts Widerwilliges und Widerwärtiges — und was iſt noch heute den unſterblich ſein wollenden Seelen widerwärtiger als die Materie? — nichts der göttlichen Thätigkeit Widerſtand Leiſtendes, nur da ſteht auch am Ende der menſchlichen Seligkeit nichts im Wege.

Ewigkeit iſt kein gleichgültiges, gefühlloſes Wort oder Ding für den Menſchen. „Das Ewige iſt das höchſte Gute oder Gut," ſagt Tertullian (adv. Hermog. 11), „die Unſterblichkeit iſt das höchſte Gut", Lactanz (Div. Inst. 3, 12), „das ewige Leben das höchſte Gut", Auguſtin (Civ. D. 19, 4). Wie kann alſo der

Menſch, der Menſch wenigſtens, der unter der Materie nichts anderes denkt und verſteht, als den Lehmkeig, den der Töpfer nach Belieben in ſeinen Händen knetet — dieſes Gut der Materie beilegen? Heißt das nicht „die Perlen vor die Säue werfen?“ nicht „den Kindern (Gottes) ihr Brot nehmen und es den Hunden vorwerfen?“ (Matth. 15, 26.) Ewigkeit iſt allerdings ein Gut, aber ein Gut, das zugleich andere Güter vorausſetzt; die Ewigkeit begehrt nur und ſchätzt nur als ein Gut das ſelber Gut, aber nicht das Schlechte, die Geſundheit, aber nicht die Krankheit, die Freiheit, aber nicht die Knechtſchaft, das Glück, aber nicht das Unglück. Die Materie aber ermangelt aller dieſer Vorausſetzungen, ſelbſt der Grundvorausſetzung der Ewigkeit — des Lebens, denn die Ewigkeit iſt ewiges Leben; wie kann aber ewig leben, was nicht einmal lebt? lebt wenigſtens im Sinne des Menſchen? Aber der Menſch, wenigſtens der Menſch, von dem hier die Rede, hält nur das Leben in und nach ſeinem Sinne für Leben. Wie kann alſo der Menſch an ein Weſen oder Unweſen, dem alle Güter in ſeinem Sinne mangeln, das summum bonum, das höchſte Gut vergeuden? Wie ſein Herz an Herzloſes hängen? Wie ſeinen höchſten Wunſch einem Gegenſtande anvertrauen, der keinen Sinn für dieſen Wunſch hat, folglich ihn auch nicht erfüllen kann? Wie den aus ſeinem Blute bereiteten, zur Fortſetzung ſeines Weſens beſtimmten Samen der Zukunft in das Eismeer der Materie oder Natur verſenken? „Was gibt es für einen andern Begriff der Gottheit, ſagt Tertullian wider Hermogenes (C. 4), als die Ewigkeit? Wenn ſie aber Gott eigenthümlich iſt, ſo gehört ſie ihm allein, denn ſie wäre ja nicht mehr eigenthümlich, wenn noch ein Anderer ſie hätte. Wenn noch ein Anderer ſie hätte, ſo wären ſo viele Götter, als Beſitzer dieſes Eigenthums Gottes. Hermogenes, welcher die Materie für unerſchaffen und

folglich für ewig hält, führt alſo zwei Götter ein, denn er ſetzt die Materie Gott gleich". Die Materie iſt alſo nicht ewig, die Ewigkeit ein ausſchließlicher Vorzug der Gottheit. Aber ſie iſt auch vermittelſt der Gottheit ein ausſchließlicher Vorzug des Menſchen: nicht Sonne, Mond und Sterne, nicht die Erde, nicht die Pflanzen und Thiere — nur der Menſch iſt unſterblich. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen". (Matth. 24, 35.) „Alles Fleiſch iſt wie Gras und alle Herrlichkeit deſſelben, wie des Graſes Blume. Das Gras iſt verdorret und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Das iſt aber das Wort, das Euch verkündigt iſt" (εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, 1. Petr. 1, 24. 25), das iſt aber das Euch verkündigte Wort, d. h. das Evangelium, die frohe Botſchaft des ewigen Lebens. „Es iſt ein größeres Werk, den Gottloſen zum Gerechten zu machen, als Himmel und Erde zu erſchaffen, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbeſtimmten wird bleiben", ſagt Auguſtin (Expos. in Joh. 14 bei Th. Aquino). „Daß alles Fleiſch, d. h. die vernünftige Creatur auferſtehen werde, daran laßt uns gläubig feſthalten. Dieß iſt der Hauptpunkt unſers Glaubens, der uns von den Ungläubigen ſcheidet; denn es gebührt ſich nicht für uns zu fragen, ob auch das Vieh und die übrigen lebenden Geſchöpfe, denen nicht das Bild des Schöpfers gegeben iſt, auferſtehen werden; wir wiſſen ja, daß Alles zu unſerm Nutzen erſchaffen iſt. .... Wenn aber nicht mit uns unſre Verdorbenheit und Schwachheit auferſtehen werden, ſo auch nicht die jetzt unſrer Schwachheit nothwendigen Dinge". (Derſ. de Symb. ad Catech. c. 11.)

Aber welch ein unerträglicher Widerſpruch! Der Menſch hat kein Ende, ſondern eine unendliche, unermeßliche Zukunft (immen-

sam aeternitatis perpetuitatem, Tertull. Apolog. 48) vor ſich und doch ein unermeßliches Nichtſein hinter ſich! Er hat heute angefangen zu ſein und doch hört er in alle Ewigkeit nicht auf zu ſein! Von Geburt (wenn er iſt) ein endliches, vom Tode an (wenn er nicht iſt) ein unendliches Weſen! Wie reimt ſich das zuſammen? Es iſt ja allgemeine Ueberzeugung, der Chriſten ſowohl als der Heiden, daß was entſteht, auch wieder vergeht. „Wer weiß nicht, daß Alles Entſtandne vergeht, alles Gemachte ein Ende hat", ſagt z. B. Minucius Felix (Octav. 34, 1). Wie gleicht ſich daher dieſer Widerſpruch aus? Nur dadurch, daß die Endloſigkeit des Menſchen ihren Anknüpfungspunkt, ihre Ergänzung an der Anfangsloſigkeit Gottes hat; der Menſch iſt ja kein Naturgeſchöpf, ſondern ein Gottesgeſchöpf, Gott ſein Urſprung, ſein Princip (principium nostrum, August. Civ. D. 8, 10), perſönlich menſchlich gefaßt und ausgedrückt ſein Vater, aber in einem viel väterlicheren, innigeren Sinne, als in dem uns gewöhnlichen. So iſt in der Genealogie von Jeſus bei Lucas 3, 38 Gott der Stammvater der Menſchen, „Adam der Sohn Gottes". Und in der Geneſis 1, 26 ſagt Gott: laſſet uns Menſchen machen „nach unſerm Bilde, nach unſerer Aehnlichkeit", aber mit den nämlichen Worten heißt es 1. Moſ. 5, 3: Adam zeugte den Seth „nach ſeiner Aehnlichkeit, nach ſeinem Bilde", nur mit dem unerheblichen Unterſchiede, daß die beiden Worte und ihre hebräiſchen Präpoſitionen בְּ und כְּ ihre Stelle gewechſelt haben. Alſo iſt auch die göttliche Anfangsloſigkeit der Anfang und Grund der menſchlichen Endloſigkeit.

Der Menſch kümmert ſich nicht darum, daß er vor ſeiner Geburt nicht geweſen iſt, ſondern nur darum, daß er in Zukunft lebe und zwar ſelig lebe. Aber gleichwohl hängt die Zukunft weſentlich mit der Vergangenheit zuſammen; denn wie ſchwindet das

Nichtsein nach dem Tode aus seinem Gesichte, wenn nicht auch das Nichtsein hinter seinem Rücken wegfällt? Es fällt aber nur dadurch weg, daß sich an des Menschen Stelle ein Wesen setzt, welches ihn während seiner Abwesenheit vom Schauplatz der Wirklichkeit vertritt, welches ihm statt des kalten, herzlosen Nichtseins vor seiner Entstehung das erwärmende und entzückende Vorbild des Menschen zeigt. Ich war einst nicht, das weiß ich wohl; mein Dasein schreibt sich erst von dem Zeitpunkt meiner Geburt her; aber auch während meines persönlichen oder körperlichen Nichtseins war ich schon in Gott geborgen und verborgen, von ihm vorausgewußt, vorausgewollt, vorausbestimmt zu dieser und folglich auch zur künftigen Existenz. „Dir war mein Körper nicht verhohlen, als geheim ich ward gebildet, als ich ward gewirkt im verborgenen Grunde. Meinen Urstoff sah dein Auge; in dein Buch wurden verzeichnet und bestimmt alle Tage, als noch keiner derselben da war". (Psalm 139, 15. 16 nach E. Meier.) „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleib bereitete und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest". (Jerem. 1, 5.) Gott ist die prädestinirte, vorausbestimmte Seligkeit des Menschen, seine Präexistenz, sein Sein vor der Welt und Geburt, sein Gewußt- und Geliebtsein, ehe er sich selbst weiß und liebt.

„Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt". (Matth. 25, 34.) Hier heißt es zwar nur von Anbeginn der Welt, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, aber durch Vermittlung des Mittlers, des Gottmenschen verwandelt sich dieses ἀπὸ in πρό, dieses Von in Vor, — ein Unterschied, der übrigens an und für sich schon ein höchst geringer ist. [69] „Verherrliche mich du, Vater! bei dir mit der Klarheit (δόξῃ, Herrlichkeit, Seligkeit, majestas regia et

felicitas summa), die ich bei dir hatte, ehe die Welt war..... Und ich habe ihnen gegeben (promisi) die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt, daß ſie Eines ſein, gleichwie wir Eins ſind .... und die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt und liebeſt ſie, gleichwie du mich liebeſt. [70] Vater, ich will, daß, wo ich bin (ſein werde), auch die bei mir ſein, die du mir gegeben haſt, daß ſie meine Herrlichkeit ſehen (erkennen, erfahren, empfinden), die du mir gegeben haſt, denn du haſt mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet ward". (Joh. 17, 5. 22—24.) „Denn welche er zuvor verſehen hat (προέγνω: ein Wort, das ſehr verſchieden überſetzt wird: „vorherwußte, vorausbedachte, vorherbeſtimmte, günſtig anerkennend bedachte", ſ. Baumgarten-Cruſius, Comm. üb. d. Römerbrief zu dieſer Stelle), die hat er auch verordnet, daß ſie gleich ſein ſollten dem Ebenbilde (Urbild, Bild) ſeines Sohnes". (Röm. 8, 29.) „Der uns hat ſelig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf .... nach ſeinem Vorſatz und Gnade, die uns gegeben iſt in Chriſto Jeſu vor der Zeit der Welt, jetzt aber geoffenbart durch die Erſcheinung unſers Heilands Jeſu Chriſti, der dem Tode die Macht genommen hat, und das Leben und ein unvergängliches Weſen in das Licht gebracht durch das Evangelium". (2. Timoth. 1, 9. 10. S. auch Epheſ. 1, 4. 3, 11.) „Chriſti ... der zwar zuvor verſehen iſt, ehe der Welt Grund gelegt ward (προεγνωσμένου, jam ante orbem conditum ablegari decretus, ſchon vor der Welt zum Heiland der Menſchen erwählt, beſtimmt), aber geoffenbart zu den letzten Zeiten um euretwillen, die ihr durch ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat von den Todten". (1. Petri 1, 20. 21.) „Auf Hoffnung des ewigen Lebens, welches verheißen hat, der nicht lüget, Gott vor den Zeiten der Welt", πρὸ χρόνων αἰωνίων, inde ab aeterno. (Tit. 1, 2.)

Wenn man daher gefragt hat — eine nichts weniger als vorwitzige und frivole Frage — womit ſich Gott vor der Welt beſchäftigt habe, ſo iſt darauf zu erwidern: er hat ſich auch ſchon vor der Welt nur mit dem Menſchen beſchäftigt, nur daran gedacht, wie er den Menſchen glücklich, ſelig mache. „Als die Welt noch nicht geſchaffen war, ſo war ſchon Gott und ſein Wort.“ Was thaten ſie aber von Ewigkeit? Der h. Johannes antwortet darauf: das Wort war bei Gott in ſeinem Buſen, und Paulus: „Gott hat uns erwählet, praedestinavit in Chriſto, ehe der Welt Grund geleget war“. Eph. 1, 4. Und dieſer unſer (chriſtlicher) Glaube war auch der Glaube der alten jüdiſchen Kirche. Erſtlich hat nach dieſem von Ewigkeit der Meſſias zugleich mit dem Vater die Erſchaffung des Menſchengeſchlechts beſchloſſen; da ſie aber den Fall des Menſchen vorausſahen, ſo beſchloſſen ſie zweitens die Wiederherſtellung deſſelben und drittens befaßten ſie ſich in dieſem ewigen Rathſchluß mit der Heilsordnung, d. h. mit der Weiſe, wie die Menſchen die himmliſchen Wohlthaten ſich zu eigen machen könnten. Die, welche durch die Pönitenz, die Reue, welche die Zerknirſchung und den Glauben in ſich faßt, die Erlöſung des Meſſias ſich aneigneten .... dieſe ſollten nach Gottes Beſchluß des ewigen Heils, d. h. des Paradieſes theilhaftig werden. Und hieher gehört eine Stelle aus dem Sohar: „Gott wollte ſich einen heiligen Samen ausſondern und deßwegen erſchuf er die Welt. Denn ſiehe Gott dachte an Iſrael, als noch nicht die Welt geſchaffen war.“ (Ch. Schoettgenii Horae Hebr. et Talm. T. II. l. 4. c. 2.) So geht die eigne Seligkeit dem Menſchen über alle Dinge und allen Dingen vor. Nur eine Verſinnlichung dieſes Vorrangs der Seligkeit vor allen andern Dingen iſt es ja, wenn man dieſes Vor in ein zeit-

liches verwandelt, das Wohl des Menſchen in Gedanken vor die Exiſtenz der Welt ſetzt.

33.

Das erſte Kapitel Moſis.

Die chriſtliche Theologie gründet ihre antimaterialiſtiſche und ſupranaturaliſtiſche Schöpfung aus Nichts vor Allem auf das erſte Kapitel Moſis und zwar auf den erſten Vers: Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde. Ex nihilo autem mundum hunccc productum, ex primis Mosis verbis, quibus historiam creationis incipit, condiscimus. (Buddeus l. cit. 2, 2, 2.) Ideo primo facta, postea composita declarantur, ne vere increata et sine principio crederentur, si species rerum velut ingeneratae ab initio, non postea additae viderentur. (Ambrosius Hexaem. 1, 7, 27.) „Man hat auch in Moſes Schöpfungsgeſchichte das Chaos finden wollen, in dem תֹהוּ וָבֹהוּ. Allein Moſes ſagt dieß blos von der Erde, ſie wäre, nachdem Gott das Weltall (?) (Himmel und Erde) ſchon hervorgebracht habe, noch wüſte und leer, unausgebaut, unausgebildet geweſen". (Knapp, Chriſtl. Glaubl. § 46.) Allein wie kann man den Anfang der Bibel zum Anfang der Welt, wie, weil die Bibel mit dieſen Worten beginnt, alſo nichts vor denſelben vorhergeht, dieſes bibliologiſche Nichts zu einem kosmogoniſchen Nichts machen? Und wie ſich einbilden, wie es mit dem Geiſte der Geneſis und insbeſondere dieſes Kapitels zuſammenreimen, daß der wichtigſte göttliche Act, die Hervorbringung der Erde und des Himmels in dieſen dürren, ſchaalen Worten abgethan iſt? Daß der göttliche Geiſt auf eine ſo abſprechende, barſche Weiſe ſein Werk beginnt, daß es ſchon

fertig ist, ehe er nur zu wirken anfängt? daß er zur Hauptsache, zur Schöpfung seines Werks eines bloßes „Schuf“ oder vielmehr: Hat geschaffen בָּרָא braucht, während er auf die Ausfeilung desselben so anhaltenden Fleiß, so umständliche Sorgfalt verwendet? daß er die Grundlage seiner Thätigkeit, die Grundlage seines Unterschieds von der Welt, die Grundlage des Glaubens an ihn, die Schöpfung derselben aus Nichts, mit keinem Wörtchen erwähnt, sondern erst von den Auslegern errathen und herausdeuten läßt, während er doch außerdem überall so bestimmt und ausführlich sich selbst ausspricht? Wie kann man es also zusammenreimen, daß Gras und Kraut, Vieh und Gewürm, Fische und Vögel sich auf das ausdrückliche Wort Gottes berufen können, um ihre Schöpfung von Gott zu beglaubigen, Himmel und Erde aber kein solches Wort für sich anführen können, sondern ihre Schöpfung aus Nichts nur der Behauptung der Theologen verdanken?

Wenn die Bibel im ersten Verse gedacht hat, was ihre Erklärer sie denken lassen, warum hat sie denn das nicht auch gesagt? Warum eine so „wichtige Wahrheit“, wie die Schöpfung aus Nichts, so versteckt? Warum nicht etwa so begonnen: Im Anfang war Nichts, keine Erde, keine Welt, da sprach Gott: es werde die Welt und es ward die Welt? Warum hat denn der liebe Gott, der doch der eigentliche Autor der heiligen Schrift ist, der nach der alten bündigen Inspirationstheorie selbst jedes Wort den heiligen Schriftstellern in die Feder dictirt hat, nicht zum Moses gesagt: Lieber Moses, vergiß mir ja nicht im ersten Verse den Zusatz: aus Nichts, מֵאַיִן דְּבָר, sonst kommen die verfluchten Materialisten und Atheisten und machen dir und mir die Ehre der Schöpfung aus Nichts streitig?

Ferner: Alles, was Gott geschaffen, war gut, entsprach sei-

nem Zwecke, war ſogleich ſo, wie es Gott wollte und wie es ſein ſollte. „Gott ſprach: es werde Licht und es ward Licht.“ „Gott ſprach: Es laſſe die Erde aufgehen Gras und Kraut. Und es geſchahe alſo. Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut.“ Ueberall der ſchönſte Einklang zwiſchen Sprechen und Geſchehen, zwiſchen Wille und That. Nur der Anfang iſt ein ſchreiender Mißton, nur das erſte Werk der göttlichen Thätigkeit, die Erde war „wüſte und leer und finſter“, war alſo nicht gut, war nicht ſo, wie ſie Gott wollte, denn Gott wollte ſie belebt und bewohnt. Ausdrücklich ſagt Gott beim Propheten Jeſaias 45, 18, nicht wüſte — daſſelbe Wort: תֹהוּ, wie 1. Moſ. 1, 2 — „ſchuf er ſie (die Erde), zum Bewohnen bildete er ſie“. Hier aber in der Geneſis am Anfang ſeiner Thätigkeit ſchafft Gott eine Wüſte und Oede! Welch ein Widerſpruch! Welch ein Anfang! Aber, kann man mit Tertullian (adv. Hermog. 29) einwenden, Gott hat auch nicht ſogleich das Licht mit dem Glanze der Sonne erfüllt, und die Finſterniß nicht ſogleich durch das Labſal des Mondes gemäßigt, und den Himmel nicht ſogleich mit Geſtirnen bezeichnet, und das Meer nicht ſogleich mit Thieren bevölkert, und die Erde ſelbſt nicht ſogleich mit mannigfaltiger Fruchtbarkeit begabt“. Aber aus einem ſehr natürlichen, ſelbſt ſprachlichen Grunde. Die Schöpfung der Welt geht ja in der menſchlichen Sprache vor ſich; Gott ſpricht; aber Sprechen iſt ein ſucceſſiver, zeitlicher Act; man kann nicht zugleich den Himmel und die Sterne, das Waſſer und die Fiſche ausſprechen; aber was Gott ſpricht, geſchieht, alſo kann auch nicht zugleich der Himmel und der Stern, das Waſſer und die Fiſche ſein. Sie können nicht zugleich und ſollen auch nicht zugleich ſein. Als Gott Waſſer ſagte und dachte, da wollte er auch nur Waſſer; da war auch nur Waſſer, nicht mehr, aber auch nicht weniger, als er gewollt und voraus-

geſagt hatte. Jedes Wort hat einen beſtimmten Sinn, jeder Tag ſeine beſtimmte Aufgabe; aber jedes Wort wird erfüllt, jede Aufgabe gelöſt, alſo iſt immer ſo viel, als ſein kann und ſein ſoll. Aber wie ſtimmt mit dieſem Schaffen das Schaffen am Anfang, welches kein ſucceſſiver, ſondern ein geſchloſſener Act, ein reines Perfect iſt, wo die Welt ſchon gemacht, alſo fix und fertig und doch wieder nicht gemacht iſt, wo keine Rede von einer Wüſte iſt, alſo auch keine erwartet wird, wo ohne Weiteres Himmel und Erde in Bewegung geſetzt werden, und doch das Reſultat eine Wüſte iſt. Nochmals: welch ein Anfang, welch ein Widerſpruch! Wie ganz anders geſtaltet ſich aber die Sache, wenn man Gott dieſe Wüſte nicht er-, ſondern wegſchaffen läßt, wenn man dieſen grauſen Zuſtand der Erde zum Grund und Gegenſatz der göttlichen Thätigkeit macht, wenn man alſo die zwei erſten Verſe ſo faßt: im Anfang, d. h. zuerſt, vor allen andern Dingen ſchuf Gott die Erde, d. h. — denn einen andern als dieſen praktiſchen, populären, technologiſchen Sinn hat ſicherlich nicht das Schaffen bei dem alten Hebräer — bildete, richtete er die Erde ein, oder machte er ſie, nämlich bewohnt und belebt; denn die Erde war unbewohnt und unbelebt, „wüſte und leer.“ Der erſte Vers der Geneſis erzählt daher nicht von einer Begebenheit, die nicht erzählt wird, die jenſeits der Bibel, jenſeits des Bewußtſeins liegt, ſondern er iſt nur, wie ſchon ältere Erklärer richtig bemerkten, eine Introduction, eine Einleitung zu dem Folgenden. Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde, nämlich ſo, wie nun erzählt wird, wie folgt, ſo daß alſo die Schöpfung von Himmel und Erde nicht hinter den Couliſſen der Welt oder hinter unſerm Rücken, ſondern vor unſern Augen, nicht in der Finſterniß myſtiſcher Geheimthuerei, ſondern am hellen lichten Tage vor ſich geht.

Daß dem aber wirklich ſo iſt, beſtätigt ausdrücklich die Bibel ſelbſt. Erſt Vers 7 und 8 machte Gott die Veſte und ſchied das Waſſer unter der Veſte von dem Waſſer über der Veſte und nannte die Veſte Himmel. Und Vers 16 machte Gott zwei große Lichter, dazu auch Sterne und ſetzte ſie an die Veſte des Himmels V. 17. Mit dem Inhalt dieſer Verſe, daß nämlich der Himmel eine über die Erde ausgeſpannte „Veſte“ iſt, worin ſich die Sammlung des obern, im Regen auf die Erde herabfallenden Waſſers befindet und die Sterne befeſtigt ſind, iſt aber der Inhalt der phyſikaliſchen Vorſtellungen der Hebräer vom Himmel erſchöpft, alſo nichts für den Himmel im erſten Verſe übriggelaſſen, um dieſem etwa eine beſondere Bedeutung einzuräumen. Ebenſo wird die Erde erſt V. 9 und 10 als Erde geboren und getauft, als ſie ſichtbar wird, aus ihrer Verſteckheit in das Waſſer für ſich ſelbſt hervortritt. Wo noch kein Unterſchied von Himmel und Erde, von Waſſer und Erde, da iſt auch noch keine Erde und kein Himmel. Erſt mit ihrem Namen bekommen ſie ihre Exiſtenz — jene Exiſtenz wenigſtens, die eines Gottes würdig, eines Menſchen fähig iſt. Daher iſt nennen, rufen, καλεῖν identiſch mit dem göttlichen Schaffen. Was will man alſo mit der anonymen und apokryphiſchen Erde am Anfange, da die kanoniſche Erde erſt geſchaffen wird? Was überhaupt mit einer Schöpfung im erſten Verſe, da es ausdrücklich in der Bibel heißt: „durch das Wort Gottes iſt der Himmel gemacht, durch den Hauch ſeines Mundes all ſein Heer“ (Pſ. 33, 6), da alſo, wo wie am Anfang der Geneſis Gott noch nicht ſeinen Mund öffnet, wo nur der Erzähler, aber nicht Gott ſelbſt ſpricht, auch von keiner Schöpfung die Rede ſein kann?

Im Hebräerbrief 11, 3 wird die Schöpfung ſo beſtimmt, daß die Welt durch Gottes Wort geſchaffen, daß das, was geſehen

wird, τὰ βλεπόμενα, Luther: „alles, was man ſiehet“ — aus dem, was nicht geſehen wird, nicht erſcheint — μὴ ἐκ φαινομένων, Luther und Andere: „aus Nichts“ — geworden iſt. Ein praktiſches Beiſpiel dieſer Schöpfungstheorie haben wir hier an der Erde des 9. und 10. Verſes, welche ἐκ μὴ φαινομένων des 2. Verſes, aus dem Zuſtande, wo ſie nicht geſehen ward — ἀόρατος, unſichtbar, überſetzt die Septuaginta das „wüſte“ der Lutheriſchen Ueberſetzung — und folglich nicht für Andere war, von Gott ins Daſein gerufen, d. h. ſichtbar gemacht wird, „daß man das Trockene ſehe.“ Das nicht Erſcheinende, τὰ μὴ φαινόμενα des Hebräerbriefes ſteht, ſagt man, ſtatt: das Nichtſeiende, τὰ οὐκ ὄντα und citirt daher als Parallelſtelle 2. Maccab. 7, 28, wo es heißt: „Himmel und Erde und alles, was darinnen iſt: dieß hat Gott alles aus Nichts (Nichtſeiendem) gemacht und wir Menſchen ſind auch ſo gemacht“, ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός. Aber unter dieſem Nichtſein iſt nicht ſofort ein abſolutes Nichtſein zu verſtehen. Die Menſchenſchöpfung wird ja hier der Schöpfung des Himmels und der Erde gleichgeſtellt, aber Gott erſchafft die Menſchen, die noch nicht ſind, nicht aus Nichts, ſondern aus Menſchen. Mit denſelben Worten, mit denen hier geſagt wird, daß Gott Alles „aus Nichts machte“, ſagt daher Sokrates (Xenoph. Mem. 2, 2, 3) von den Eltern, daß ſie die Kinder „aus Nichts“, aus Nichtſeienden zu Seienden machen, οὓς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι. Verſteht man aber unter dem: „wir Menſchen ſind auch ſo gemacht“ nicht die gegenwärtige Menſchenentſtehung, wiewohl von dieſer kurz vorher die Rede, ſondern die des Adams: nun ſo iſt ja dieſer auch nicht aus Nichts gemacht. Mit dem Nichtſein in dem angedeuteten Sinne harmonirt nun auch „die Weisheit Salomons an die Tyrannen“, welche K. 11, 18 geradezu be-

hauptet, daß die allmächtige Hand Gottes die Welt geſchaffen „aus ungeſtaltem Weſen", aus formloſer ungebildeter Materie, ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

Ein Beweis, daß die ſchaffende Thätigkeit im erſten Verſe der Geneſis keine andere iſt und keinen andern Sinn hat, als die in den ſpätern Verſen, iſt auch die Identität, die Dieſelbigkeit des Wortes בָּרָא „Schuf", welches nicht nur am Anfang, ſondern auch im Fortgang der Schöpfung gebraucht wird und ohne allen Unterſchied mit dem Wort עָשָׂה „Machte" abwechſelt. So heißt es V. 21: Gott ſchuf große Waſſerthiere, aber V. 25: Gott machte die Thiere auf Erden, gleichwie Gott die Himmelsveſte, die großen Lichter „machte". So ſagt Gott V. 26: Laſſet uns Menſchen machen, נַעֲשֶׂה, aber im nächſtfolgenden Verſe ſchafft Gott den Menſchen, וַיִּבְרָא. Im zweiten Kap. der Geneſis V. 3 werden ſogar beide Worte in eine Redensart verbunden: בָּרָא לַעֲשׂוֹת Gott ſchuf im Machen, indem er machte. Ebenſo werden gleich im nächſtfolgenden Verſe beide Worte für eine und dieſelbe Sache gebraucht. In historia creationis בָּרָא et עָשָׂה promiscue dicuntur. (Dathe zu Glass. Phil. 5. p. 1034.) Wenn nun aber der Verfaſſer des erſten Kapitels der Geneſis bei dem Schuf des erſten Verſes die Schöpfung aus Nichts im Kopf gehabt, wenn er unter der Thätigkeit im erſten Act eine weſentlich andere gedacht hätte als unter der Thätigkeit in den nachfolgenden Acten, würde er nicht das Wort בָּרָא mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit nur als ein Monopol des erſten Actes betrachtet, nicht für ein ἅπαξ ποιούμενον auch ein ἅπαξ λεγόμενον gebraucht haben? Iſt es keine Profanation des erſten Schöpfungsactes, jenes Acts, wo allein Gott ohne Materie wirkte, wo allein er ſich in ſeiner völligen Unabhängigkeit und Unterſchiedenheit von der Welt, alſo in ſeiner reinſten eigenthümlichſten Majeſtät und Herrlichkeit offen-

barte, wenn man dieſen einzigen, unvergleichlichen Act mit demſelben Worte bezeichnet, als den untergeordneten, an den Waſſerſtoff gebundenen Schöpfungsact der Seeungeheuer? Wo aber Worte allein entſcheiden, Worte allein der Leitſtern ſind, da iſt auch kein Unterſchied dem Sinn oder der Sache nach vorhanden, wenn kein Unterſchied dem Wort nach vorhanden iſt. Die göttliche Thätigkeit iſt daher der Geneſis nach ebenſo am Anfang der Schöpfung an die Materie gebunden, wie im Verlauf derſelben, der Unterſchied liegt nur in dem Unterſchiede der Materie. Gott ſchafft Himmel und Erde; aber ſein Schaffen beſteht nur im Scheiden der himmliſchen und irdiſchen Waſſer, des Flüſſigen und Feſten. Gott ſprach: es werde Licht, d. h., wie ſogleich erklärt wird, es werde Tag, und es ward Tag, aber es war ſchon vorher Finſterniß oder Nacht — daher ſetzt auch Moſes den Abend dem Morgen voraus — das Schaffen des Lichts war nur die Scheidung des Lichts von der Finſterniß, die Theilung in Tag und Nacht. Gott ſprach: die Erde laſſe ſproſſen oder grünen Gras und Kraut; und die Erde machte hervorgehen, ließ hervorſproſſen, d. i. brachte hervor Gras und Kraut. Gott ſchuf die Waſſerthiere, aber er ſagt vorher: das Waſſer wimmle (wörtlich: krieche kriechende Thiere, שָׁרַץ bedeutet übrigens auch: ſich vermehren, vervielfältigen) von lebenden Geſchöpfen; Gott machte die Thiere auf Erden, aber er ſagt gleichfalls vorher: die Erde mache hervorgehen, bringe heraus, hervor lebendige Thiere. Gott macht, was die Erde hervorbringt, ſeine Thätigkeit iſt daher eine naturgemäße.

34.

Die „chriſtliche“ Naturwiſſenſchaft.

Ein Gott dagegen, der aus Nichts die Welt macht, der braucht auch keinen Stoff zur Bildung des Himmels und der Erde, keine Erde zur Hervorbringung der Pflanzen und Landthiere, kein Waſſer zur Hervorbringung der Fiſche und Vögel, der ſchafft Himmel und Erde und Alles, was darin iſt, nur aus theologiſchen Phraſen und Illuſionen. Wer oder was Nichts zu ſeinem Anfang, das hat auch Nichts zu ſeinem Inhalt. Die Welt, die Materie iſt aus Nichts geſchaffen, ſagt ja nur ſo viel: die Materie iſt Nichts, Nichts für Gott und Nichts für uns. Ex nihilo nil fit, aus Nichts wird Nichts, das iſt ein ewiges, allgemein gültiges Natur- und Vernunftgeſetz. Eine Welt, die im Widerſpruch mit dieſem Grundgeſetz geſchaffen, iſt ein Widerſpruch mit ſich, ein Widerſpruch mit allen Naturgeſetzen, iſt mit Einem Wort: die verkehrte Welt der Theologie, worin der Gedanke früher iſt, als der Stoff und Gegenſtand des Gedankens, d. h. das Kind früher als die Mutter, das Gras früher als die Sonne iſt.

Die bibliſche Geneſis läßt nämlich bekanntlich Gras und Kraut früher entſtehen, als Sonne, Mond und Sterne. Um dieſen Widerſpruch der Bibel mit unſern Vorſtellungen und Kenntniſſen von der Natur zu beſeitigen, haben manche Erklärer, wie z. B. J. G. Roſenmüller in ſeiner Antiquissima Telluris historia behauptet, der Bibel zufolge ſeien die Sonne und Geſtirne nicht erſt am vierten Tage entſtanden, ſondern nur jetzt erſt in ihre zweckdienliche Richtung und Beziehung zur Erde verſetzt worden, und dieſe Behauptung ſelbſt ſprachlich zu begründen geſucht. Das: „Es werden oder ſeien Lichter“ bedeute nur: ſie ſollen dienen zu Lichtern, weil das hebräiſche יִהְיוּ mit der Prä-

poſition ל verbunden ſehr häufig nicht die Hervorbringung, ſondern nur die Beſtimmung eines Dings wozu bedeute. Zwar heißt es V. 16: Gott machte zwei große Lichter, aber auch dieſes Wort bedeute im Hebräiſchen ſehr häufig nicht ein Schaffen, Hervorbringen, ſondern nur ein Machen wozu, ein Beſtimmen, Einrichten, Vorſetzen, es ſtehe ja ausdrücklich dabei: zur Herrſchaft oder Regierung des Tags und der Nacht. Aber wie kann man die aus der modernen Aſtronomie und Philoſophie ſtammende Unterſcheidung zwiſchen der ſcheinbaren und wirklichen Sonne, zwiſchen der Sonne an ſich und der Sonne für uns der Bibel, dem Alterthum überhaupt aufbürden? Darin daß Sonne und Mond „Lichter ſind am Himmel, daß ſie ſcheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, daß ſie ſcheinen auf Erden, daß ſie den Tag und die Nacht regieren", darin liegt ihr ganzes, volles Sein und Weſen für die Bibel. Und dann ſteht ja am Schluſſe von V. 16: „Gott machte zwei große Lichter .... und die Sterne", ohne daß eine Beſtimmung wozu, ein Zweck angegeben wird, ſo daß alſo das Machen hier die Bedeutung von Hervorbringen hat. Aber dieſe Bedeutung hat es auch im Anfang, nur daß bei Sonne und Mond mit ihrem Daſein ſogleich auch der Zweck oder Nutzen in die Augen fällt, nicht ſo aber bei den Sternen. Jener anſtößige Widerſpruch erklärt ſich jedoch einfach dadurch, daß dem Verfaſſer Sonne, Mond und Sterne nur für die Erde daſind, folglich auch erſt nach ihr entſtanden ſind. Aber die chriſtliche Theologie hat in ihrer abergläubiſchen Verehrung und Vergötterung der Bibel dieſen Widerſpruch kindlich menſchlicher Vorſtellungsweiſe mit der Naturordnung in der ſchönſten Harmonie mit ihrem uranfänglichen Nichts gefunden, dieſen Widerſpruch ſogar als einen kosmogoniſchen, weltgeſchichtlichen Beweis von der Allmacht Gottes und der Richtigkeit der Sonne

mit frohlockenden Halleluja's gefeiert. „Die Mehrzahl, ſagt z. B. Ambroſius, pflegt zu ſagen: wenn nicht die Sonne mit milder Gluth die Erde erwärme und mit ihren Strahlen gleichſam pflege und hege, ſo könne die Erde nichts hervorſprießen laſſen, und deßwegen erweiſen die Heiden göttliche Ehre der Sonne, weil ſie mit der Kraft der Wärme in den Schooß der Erde dringe und die ausgeſtreuten Samen erwärme, oder die von Kälte erſtarrten Adern der Bäume aufweiche. Höre alſo, was hier Gott gleichſam ſagt: es verſtumme im Voraus das alberne Gerede der Menſchen, es verſchwinde die grundloſe Meinung. Eher als der Sonne Licht, entſtehe Gras und Kraut; ſie ſollen vor der Sonne den Vorzug des Alters voraushaben. Damit nicht der Menſch ſich in ſeinem Irrthum beſtärke, laſſe die Erde Kräuter hervorſproſſen, ehe ſie die Wärme der Sonne empfängt. Alle ſollen wiſſen, daß die Sonne nicht die Urſache der Gewächſe iſt. Die Milde Gottes erweicht die Erde, die Gnade Gottes macht die Pflanzen hervorbrechen. Wie gibt die Sonne ihnen, was zu ihrer Belebung und Entſtehung gehört, da ſie früher durch die belebende Wirkſamkeit Gottes hervorgebracht ſind, als die Sonne ins Leben kam? Sie iſt jünger als die Kräuter (oder: die jungen Gräſer, die Saat), jünger als das Gras (Heu oder die reifen Gräſer). Junior est herbis, junior foeno.“ (Hexaem. 3, 6, 27.) „Was hat alſo die göttliche Weisheit damit, daß die Pflanzen früher ſind als Sonne und Mond, voraus beabſichtigt? was anders, als daß Alle erkennen, daß die Erde ohne die Sonne fruchtbar ſein könne?“ (4, 1, 3.) „Damit wir wiſſen, daß die Fruchtbarkeit der Erde nicht der Wärme der Sonne zuzuſchreiben, ſondern der göttlichen Huld zuzurechnen iſt, ſagt der Prophet, Alles erwartet von dir, daß du ihm Speiſe gebeſt.“ (4, 2, 6.) „Aus demſelben Grunde iſt auch die Erde trocken gemacht worden, ehe die Sonne erſchaffen

wurde, damit es nicht den Anſchein habe, als wäre ſie mehr durch die Sonne, als Gottes Befehl getrocknet worden.“ (3, 4, 17.) „Hüte dich, o Menſch!“ ſagt daher derſelbe Heilige in ſeiner Einleitung zum Geburtstag der Sonne, damit ſich ja nicht der Menſch von der Macht und Herrlichkeit der Natur in ihrer auffallendſten Erſcheinung belehren oder vielmehr bethören laſſe, „hüte dich, daß nicht ihr allzugroßer Glanz dein Auge verblende, nicht ihr aufgehendes Strahlenlicht deinen Blick verwirre. Und deßwegen betrachte zuerſt das Firmament des Himmels, welches vor der Sonne gemacht iſt; betrachte die Erde, welche, ehe die Sonne hervortrat, ſichtbar und geordnet zu werden begann; betrachte ihre Gewächſe, die dem Sonnenlichte vorhergehen. Früher iſt der Brombeerſtrauch (rubus, nicht bruchus, denn wie paßt hieher eine Heuſchrecke?) als die Sonne, älter das Kraut und Gras, als der Mond. Halte alſo Die für keine Gottheit, der du die Gaben Gottes vorgezogen ſiehſt.“ (4, 1, 1.) Welch ein überſchwänglich un- und übernatürlicher Gedanke! Welch eine Welt, die keine Sonne braucht, ohne Sonne vegetirt! Was anders kann man aber auch von einer Welt erwarten, die aus Nichts entſteht, folglich auch beſteht, die keinen materiellen Grund und Halt hat, nicht durch materielle Kräfte, ſondern nur durch die Allmacht zuſammengehalten, nur von dem Willen Gottes, oder was eins iſt, dem Wunſche der Seligkeit beſeelt und bewegt, geſchaffen und vernichtet oder doch verwandelt wird — verwandelt aus nichtigem, materiellem in immaterielles, d. h. aus herzloſem in herzliches, aus unſeligem in ſeliges Weſen?

Der Wunſch iſt ja, wie wir ſchon früher ſahen, der Schöpfer der Welt, — Gott wollte, daß die Welt, d. h. vor Allem der Menſch ſei; aber dieſer Wille oder Wunſch war nicht der Wunſch des bloßen, nackten Seins, ſondern des Glücklich-, des Seligſeins.

Wer kann alſo läugnen, daß der Seligkeitswunſch der Schöpfer der Welt aus Nichts iſt? Wenn er aber der Schöpfer der Welt, wer will ihm wehren, daß er auch ihr Herr und Meiſter? „Himmel und Erde, ſagt der Apoſtel Petrus (2, 3, 9—13), werden unſretwegen vergehen.“ Coelum, inquit, et terra nostra causa transibunt. (Calvin, Comm. in Ep. II. Petr.) „Diejenigen, ſagt derſelbe ebendaſelbſt, welche aus der langen Dauer der Erde ihre Beſtändigkeit folgern, ſchließen böswillig ihre Augen, um nicht das ſchon in der Sündfluth ſo deutlich vor Augen liegende Weltgericht Gottes zu ſehen. Die Welt hat aus dem Waſſer ihren Urſprung, denn das Chaos, woraus die Erde hervorgebracht wurde, nennt Moſes Waſſer, und ſtützt ſich auf Waſſer, und doch bediente ſich Gott des Waſſers zum Verderben der Welt. Ein deutlicher Beweis, daß die Naturkraft ſowenig zur Erhaltung der Welt hinreicht, daß ſie vielmehr den Untergang der Materie in ſich ſchließt, ſobald es Gott ſo gefällt. Denn immer muß man das erwägen, daß die Welt eigentlich durch keine andre Kraft beſteht, als die Kraft des Wortes Gottes, und daher nur die untergeordneten Urſachen ihre Kraft borgen. So beſtand die Welt durch Waſſer, aber das Waſſer für ſich ſelbſt vermochte nichts, ſondern war nur ein untergeordnetes Werkzeug des Wortes Gottes. Sobald es daher Gott beliebte, die Erde zu verderben, ſo diente daſſelbe Waſſer gehorſam zu tödtlicher Ueberfluthung. Daraus erſehen wir, wie ſehr Diejenigen irren, welche bei den bloßen Elementen ſtehen bleiben, als hinge von ihnen die Dauer der Welt ab, als fügte ſich ihre Natur nicht geſchmeidig dem Willen Gottes. Dieſe wenigen Worte genügen zur Widerlegung jener Frechen, die mit phyſikaliſchen Gründen wider Gott ſtreiten. Die Geſchichte der Sündfluth iſt ein gültiges Zeugniß, daß nur durch den Befehl, den Willen Gottes die ganze Naturord-

nung regiert wird." Solo Dei imperio gubernari totum naturae ordinem.

Ja! dieſes Imperium, dieſer Wille allein iſt das Princip der chriſtlichen Naturanſchauung, der chriſtlichen Naturwiſſenſchaft. „Nicht weil die Erde die Mitte einnimmt, hängt ſie gleichſam im Gleichgewicht, ſondern weil die Majeſtät Gottes ſie durch das Geſetz ihres Willens feſtbindet (bannt), ſo daß ſie auf dem Leeren und Grundloſen feſtſteht, denn Gott wird nicht nur als Künſtler, ſondern auch als Allmächtiger geprieſen, welcher die Erde nicht durch ein Centrum, ſondern durch die Veſte ſeines Befehls aufhängt — suspendit terram in nihilo, „er hänget die Erde an nichts" Hiob 26, 7 — und ſie nicht wanken läßt. Nicht alſo durch ihr Gewicht bleibt ſie unbeweglich, ſondern ſie wird häufig durch Gottes Willen aus ihrer Lage gebracht, wie auch Hiob 9, 6 ſagt: er bewegt die Erde aus ihrer Stelle." (Ambros. Hex. 1, 6, 22.) Gott accommodirt ſeinen Willen nicht der Naturbeſchaffenheit und Leiſtungsfähigkeit der Dinge, wie der dem Naturalismus accommodirte und unterthänige Theismus; er regiert die Welt nicht nach den Geſetzen, die zur Beſchränkung ſeiner Willkür ihm die Naturwiſſenſchaft der neuern Zeit vorgeſchrieben; er kennt kein Maaß und Geſetz, als ſeinen Willen und das Wohl der Seinigen. „Da Gott der Urheber der ganzen Natur, ſo kann er nach ſeinem Belieben und Gutdünken, pro lubitu et arbitrio, ſie regieren und nach ſeinem Willen einrichten." (Cudworth, Syst. Int. 5, 1, 84.) „Er gebietet der Natur, nicht richtet er ſich nach der Möglichkeit . . . ſein Wille iſt das Maaß der Dinge." Voluntas ejus mensura rerum est. (Ambr. Hex. 2, 2, 4.) „Wie der Schöpfer will, ſo wird auch, was er ſchafft; denn die Macht Gottes ſteht nicht unter dem Geſetz, ſondern ſein Wille iſt das Geſetz für ſeine Geſchöpfe." (Clemens R. Recogn.

3, 39. ed. Gersd.) „Gott iſt mächtiger, als jedes Geſetz der Körper.“ (Tertull. de Res. Carn. 58.) „Die Kreatur (die Welt), ſo dir als dem Schöpfer dienet (gehorcht, ὑπηρετοῦσα), iſt heftig (ἐπιτείνεται, ſpannt, ſtrengt ſich an und zwar über ihre Kräfte, wie es vorher heißt von der Flamme, daß ſie mitten im Waſſer ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν, „über die Macht des Feuers“ brannte) zur Plage über die Ungerechten und thut gemach (ἀνίεται, läßt nach, erſchlafft, wird mild) zur Wohlthat über die, ſo dir trauen.“ (Weish. 16, 24.) Sage, ruft in Beziehung auf die Wunder des Alten Teſtaments, frohlockend Sedulius aus, ſage, wo ſind, Natur, nach ſolchen Thaten deine Geſetze? Wer hat ſo oft dir deine Rechte oder Geſetze genommen? Quis toties tibi jura tulit? (i. e. abstulit? Mirab. Div. 1, 204.) Der heidniſche Gott wohl iſt in ſeinen Wirkungen, ſo auch in ſeinen Heilungen an die Materie gebunden, aber der chriſtliche Gott heilt mit Nichts, heilt durch ſeinen bloßen Willen, sine ullius adjunctione materiae, i. e. medicaminis alicujus. (Arnob. 1, p. 17. ed. Elmenh.)

Allerdings offenbart die Natur nicht nur den Willen, ſondern auch die Weisheit Gottes, aber nicht die Weisheit der Phyſikotheologen, die durch den Rachen der Löwen und Haifiſche, das Maul der Eſel und Ochſen, den Schnabel der Vögel, den Rüſſel der Inſekten, ſondern die durch den Mund der Propheten, der Evangeliſten und Apoſtel ſich ausſpricht. Die Welt iſt durch das Wort Gottes gemacht, aber dieſes Wort ſteht in der Bibel, iſt die Bibel ſelbſt. Es iſt daſſelbe Wort, das ſagt: „Es werde Licht“, und ſagt: „wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich geſandt hat, der hat das ewige Leben.“ Die Welt iſt „ein Lehrgebäude der Gottesgelahrtheit“, the World 's a System of Theology (Young, Night. 7, 1138); aber was die Natur in

Räthseln, in Symbolen, das sagt die Bibel in klaren Worten. Die Bibel ist der Logos, der Verstand der Natur. Aber was ist die Bibel ohne die Verheißung der Auferstehung und des ewigen Lebens? „Der Wechsel von Tag und Nacht, die Wiederkehr der Jahreszeiten, die Ab- und Zunahme des Mondes, kurz der ganze Kreislauf der Natur, in dem Alles nur vergeht, um wieder zu entstehen, ist daher ein Zeugniß von der Auferstehung der Todten. Gott hat sie eher mit Werken, als mit Buchstaben vorgeschrieben, eher mit Kräften, als mit Worten verkündet." (Tertull. de Resurr. Carnis 12.) Wie schön stimmen zu diesen Worten eines Christen aus dem dritten Jahrhundert die Worte des eben angeführten Dichters: The Skies above proclaim „Immortal Man!" And „Man Immortal" all Below resounds! (Ebend. 1135. 36.) Aber wie stimmt zu der Natur, die nur ein verschwindendes Echo von dem Worte Gottes ist, die corpulente, gravitätische Natur der jetzigen Naturwissenschaft? Wie zur christlichen „Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde" (2. Petr. 3, 13) die heidnische Versenkung und Verzückung in den alten Himmel und die alte Erde? Wer kann in alte Schläuche den neuen Most gießen? wer in den Koth der Materie seinen himmlischen Geist versenken? Die alten Christen wenigstens konnten diesen Widerspruch moderner Charakterlosigkeit und Würdelosigkeit nicht über ihr Herz bringen; aber freilich sie wußten auch noch nichts von der Entdeckung der neuesten Chemie, daß „das Christenthum durch die Naturwissenschaft", d. h. das Blut Christi durch den Harnstoff der modernen Scheidekünstler „vermittelt ist"; denn es ist ja jetzt erwiesen, daß bereits auch „das Blut mit Fleischstoff und Fleischbasis, mit Harnstoff und Harnsäure, mit Ameisensäure und Kohlensäure geschwängert ist." (Moleschott, Kreislauf des L. S. 177, und Physiologie des Stoffwechsels S. 470.) O!

die unglücklichen verirrten Chriſten der Vergangenheit, welche das neue Jeruſalem im Himmel, ſtatt in München ſuchten, welche zu wiſſen glaubten, was Chriſtenthum ſei, was der Sinn des Bibelſpruchs: „das Wort ward Fleiſch“, ohne doch die Liebig'ſchen Unterſuchungen über den Fleiſchſtoff und die Fleiſchbaſis und die Fleiſchſäure zu kennen!

35.

Schöpfung und Dichtung.

Die Schöpfung der Welt, womit die Bibel beginnt, iſt ebenſowohl ihrer Form, als ihrem Inhalt nach ein Gedicht. Daß die Geneſis nicht mit der Thür ins Haus hineinfällt, daß ſie einen gewiſſen, naturgemäßen Stufengang beobachtet, beweiſt gerade ihren naturpoetiſchen Urſprung; denn hätte ihr Verfaſſer gedacht, wie chriſtliche Theologen, welche den Moſes deßwegen gleichſam entſchuldigen zu müſſen glaubten, daß er Gott ſo viele Tage habe brauchen laſſen, da dieſer doch in weniger als einem Augenblick die ganze Welt ſchaffen konnte, ſo würde er nur das Dogma der chriſtlichen Glaubenslehre: Gott ſchuf die Welt aus Nichts, folglich auch in einem Nichts der Zeit, in dürren Worten ausgeſprochen, aber nicht ein poetiſches Schauſpiel von mehreren Acten vor unſeren Augen aufgeführt haben. Dichtung iſt aber die Schöpfungsgeſchichte der Welt ſchon aus dem einfachen Grunde, weil eben Schöpfung durch das bloße Wort oder Wirkung, die mit dem Wort, dem Gedanken gleichzeitig, identiſch iſt, Sache der Poeſie, aber nicht der proſaiſchen Geſchichte und Wirklichkeit, eben darum Sache der poetiſchen Götter, aber nicht der proſaiſchen Menſchen iſt. Der Satz: „ſo er ſpricht, ſo geſchieht es, ſo er gebeut, ſo ſtehts da“ gilt daher nicht nur bei dem hebräiſchen Gott

und Dichter, ſondern auch bei den griechiſchen Göttern und Dichtern. So heißt es beim Aeſchylos (Suppl. 562 ed. Bothe) vom Zeus: „was er ſpricht, iſt That zugleich,“ πάρα δ' ἔργον ὅς ἔπος; ſo geſchieht bei Homer, was die Menſchen wünſchen und die Götter wollen, augenblicklich, αὐτίκα: ſo ſagt bei Callimachos (Lav. Pall. 80—82) Pallas zum Teireſias, als er ſie im Bade erblickt hatte: „welcher Dämon hat dich, der du nicht mehr die Augen von hier wegbringen wirſt, dieſen unglücklichen Weg geführt? und wie ſie es ſagt, befällt auch ſchon Nacht die Augen des Jünglings.“

Was ein Gott will, geſchieht ohne Verzug, augenblicklich, d. h. zwiſchen der Wirkung und der Urſache, die ein Gott, iſt nichts in der Mitte. Es regnet, ſobald Zeus will, daß es regne, ohne daß dieſer von Zeus bewirkte Regen meteorologiſche Bedingungen und Vorgänge zur Vorausſetzung hat. Die Götter — als theoretiſche Weſen und in Beziehung auf die Natur betrachtet — „beruhen auf dem Cauſalitätsgeſetz“, d. h. auf der Nothwendigkeit, dem Triebe des Menſchen, für Alles, was geſchieht, ſich eine Urſache zu denken. Aber wie in der hebräiſchen Ableitung des Regens von einem himmliſchen Waſſervorrath, in der nordgermaniſchen Erklärung des Windes, wenigſtens des Nordwindes aus der Luftbewegung, dem Flügelſchlag eines Rieſen in Adlergeſtalt alle die Wirkung mit der Urſache verknüpfenden Mittelglieder fehlen, von der Unwiſſenheit ausgelaſſen, von der Phantaſie überſprungen werden, aber eben deßwegen für die Urſache kein andrer Stoff vorhanden iſt, als der unmittelbar in der Wirkung ſelbſt gegebene, die Urſache nur die aus der ſinnlichen Anſchauung in das unſichtbare Gebiet der nachbildenden Einbildungskraft verſetzte Wirkung iſt: ſo ſind auch die Götter die unmittelbaren Urſachen der Naturerſcheinungen, d. h. die unmittelbar zu Urſachen erho-

benen Wirkungen der Natur. Aber die Wirkungen der Natur auf Gemüth und Einbildungskraft — die affectvollen, vom Menſchen empfundenen und begeiſterten, vom Menſchen je nach der Beſchaffenheit ihres Eindrucks, ihrer Empfindung vorgeſtellten, eingebildeten, gedachten Wirkungen. Ein Gott iſt alſo nichts anderes, als der — erſchreckliche oder erfreuliche, betrübende oder erheiternde, traurige oder beglückende — Eindruck einer Naturwirkung, die unter dem Bilde einer dieſem Eindruck entſprechenden Urſache vergegenſtändlicht und verſelbſtſtändigt wird. Die vielen beſondern Eindrücke in ihrer Beſonderheit und Verſchiedenheit aufgefaßt und vergegenſtändlicht, geben die Vielheit der Gottheit; dieſelben aber nach ihrer Gleichartigkeit und Gemeinſchaftlichkeit zuſammengefaßt, die Einheit der Gottheit.

„Süß iſt das Licht (das Leben überhaupt) und lieblich (oder gut) für das Auge zu ſehen die Sonne", ſagt der Prediger Salomo 11, 7. Und der bibliſche Gott ſelbſt beſtätigt dieſen Ausſpruch des lebensfrohen Predigers. Gott ſahe, daß das Licht gut war. Aber nicht nur das Licht iſt ſüß, lieblich, gut — „gut" iſt auch die Erde und die Sammlung des Waſſers, das Meer; gut auch Gras und Kraut; gut auch der Wechſel von Tag und Nacht; gut auch die Thiere, die da leben und weben im Waſſer, in der Luft und auf Erden, kurz Alles ſiehet der Gott oder Menſch an und ruft erfreut uns: „Siehe da! es iſt ſehr gut." So verſchieden auch dieſe Gegenſtände ſind, ſie machen doch alle denſelben erfreulichen, wohlthätigen Eindruck — den Eindruck, daß das Leben ein Gut, wo nicht das höchſte Gut iſt, folglich auch nur in einem dieſem Eindruck entſprechenden, einem gütigen oder vielmehr höchſt gütigen Weſen ſeinen Grund und Urſprung hat. Der Menſch findet für ſeine Gefühle und Empfindungen den angemeſſenen Ausdruck nur in einem Weſen, welches dieſelben

Empfindungen als Urſache hat, die er an ſich als Wirkung eines Gegenſtandes empfindet. So findet die Lebensfreude den Grund des Lebens nur in einem Weſen, das ſelbſt ſich des Lebens erfreut, ſelbſt nur aus Lebensliebe Andern Leben gibt. „Der Herr hat Wohlgefallen (Freude, erfreut ſich, יִשְׂמַח) an ſeinen Werken.“ (Pſ. 104, 31.) „Du liebeſt alles, das da iſt und haſſeſt nichts, was du gemacht haſt... Du ſchoneſt aller, Herr, du Liebhaber des Lebens“, *δέσποτα φιλόψυχε* (Weish. 11, 25. 27). „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Luſt am Verderben der Lebendigen, ſondern er hat alles geſchaffen, daß es im Weſen ſein ſollte“ d. h. zum Sein, *εἰς τὸ εἶναι* (Ebend. 1, 13). Aber die Natur bewirkt oder erregt nicht nur die Gefühle des Wohlgefallens, der Freude, der Lebensluſt; ſie bewirkt auch durch die erſchütternde und vernichtende Gewalt ihrer Wirkungen Furcht und Schrecken, durch die unbegreifliche Art und Weiſe des Zuſammenhangs, Verlaufs und Grundes ihrer Erſcheinungen und Wirkungen die höchſte Bewunderung. Die Furcht findet den Ausdruck für ihre Urſache in der Macht, die Bewunderung in der Weisheit. Freude, Furcht, Bewunderung ſind die Grundeindrücke der Natur; Güte, Macht, Weisheit das Grundweſen der Götter; aber dieſes Weſen iſt ſowenig ein gegenſtändliches Weſen, ein Weſen der Natur oder hinter der Natur, als die Empfindungen und Gemüthsbewegungen, welche die Töne einer Saite bewirken, in oder hinter der Saite ſelbſt ſtecken. Die Götter als ſolche ſind keine vergötterte oder perſonificirte Naturkräfte oder Naturkörper; ſie ſind perſonificirte, verſelbſtſtändigte, vergegenſtändlichte Gefühle, Empfindungen, Affecte; aber Affecte, die an die Naturkörper gebunden ſind, durch ſie erweckt oder bewirkt werden. So iſt Zeus als bloßer Donnergott nichts andres als der Donner, aber nur der Donner, der ſich

durch ſeinen erſchütternden Eindruck auf das Gemüth zum Herrn des Menſchen aufwirft. Die Eigenſchaften oder Namen der Götter drücken allerdings meiſtens nicht die Affecte der Menſchen aus, ſondern die Wirkungen und Erſcheinungen der Natur als ſolche, wie wenn z. B. Zeus ἀργικέραυνος, der Weiß- oder Hellblitzende, der καταιβάτης, der Herabfahrende, Herabſteigende oder auch ſchlechtweg der Donnerer oder Blitzer heißt; aber aus dem ſo eben angegebenen einfachen Grunde, weil es ohne Gewitter auch keine Gewitterfurcht gibt, weil man den „Wolkenverſammler“ und „Schwarzwolkigen“ oder „Wolkenſchwärzer“ erſt am Himmel ſehen muß, ehe man ſich vor ihm fürchten kann, der religiöſe Eindruck alſo die akuſtiſchen, optiſchen, meteorologiſchen, kurz phyſikaliſchen Eigenſchaften des Zeus vorausſetzt. Wenn aber gleich der Affect in den Namen und charakteriſtiſchen Wirkungen der Götter nicht wörtlich oder wenigſtens nicht, wie in dem Beiwort des Zeus: εὐάνεμος, der gute Wind, dem Beiwort der Demeter εὔκαρπος, die gute Frucht (oder vielmehr, weil es, wie εὐάνεμος, ein Adjectiv, die Fruchtbare), mit dem Gegenſtand der Natur in ein Ding und ein Wort verſchmolzen iſt; ſo gibt es doch keine Wirkung, keinen Namen eines Gottes, dem dieſes freudige εὖ, Gut, Wohl oder das entgegengeſetzte traurige δυς, das deutſche Un oder Miß in Zuſammenſetzungen, wie Unglück, Mißernte, in Sinne des Menſchen fehlte; denn nur auf dieſem εὖ oder δυς beruht der religiöſe Eindruck, der Eindruck, der auf einen Gott als ſeine Urſache ſchließt, in einem Gott ſeinen entſprechenden Gegenſtand und Ausdruck findet. Was Gott oder Götter machen, wirken, ſchaffen, hervorbringen, das ſind nicht Naturkörper, nicht Naturwirkungen, das ſind nur (die durch die Affecte der Furcht oder Freude über dieſe Naturwirkungen hervorgerufenen) Bitt- und Dankgebete, Hymnen und Pſalmen.

Die Götter ſind Schöpfer, Macher; wohl! aber nur im Sinne des griechiſchen Wortes: Poietes, welches zugleich den Macher und Dichter bezeichnet. Wer einen Naturkörper hervorbringen will, der muß nicht nur Mathematiker ſein, wozu man einſt den Schöpfer der Welt unbedenklich gemacht, ſondern auch Phyſiker und Chemiker; aber die Götter wiſſen ſchlechterdings nichts von Phyſik und Chemie und wollen auch nichts davon wiſſen; ſie verſtehen ſich nur auf die Kunſt zu leben und zu dichten; ſie haben daher von jeher und bei allen Völkern zu ihren wahren Verkündern und Freunden nicht Chemiker und Phyſiker, ſondern nur Dichter und Propheten ſich auserwählt; aber die Propheten der Hebräer ſind Dichter, freilich keine Dichter zum Zeitvertreib, ſondern Dichter mit praktiſcher, ſelbſt demokratiſcher Tendenz, und die Dichter der Heiden ihre Propheten. Der Freund iſt aber der Alter Ego, das andere Ich. Und der Satz: noscitur ex alio qui non cognoscitur ex se gilt auch von den Göttern.

Die Welt von einem Gott ableiten, gleichgültig, ob die Welt im Detail ihrer Verſchiedenheit von verſchiednen Göttern, oder die Welt en gros von Einem Gotte ableiten im wirklichen, gegenſtändlich gültigen Sinne, das iſt ebenſo ſehr ein Widerſpruch mit dem Weſen der Gottheit, als dem Weſen der Natur, ja ebenſo widerſinnig, als wenn man aus einer poetiſchen Blumenleſe ein naturwiſſenſchaftliches Herbarium machen wollte. Wenn die alte Welt, die keine Proſa, wenigſtens in unſerm Sinn, außer und neben der Poeſie, keine Phyſiologie außer und neben der Theologie hatte, Dichtung für Wahrheit, Sage für Geſchichte, Götter für gegenſtändliche, materielle Weſen, für zureichende Erklärungsgründe der Naturerſcheinungen nimmt, ſo iſt das aller Ehren werth und ganz in der Ordnung; wenn man aber auch jetzt noch die kurzweiligen Zeitmaße der poetiſchen Weltſchöpfung in der

Geneſis für die langweiligen Perioden der wirklichen Erdgeſchichte, die kindlich poetiſchen Vorſtellungen des Alten Teſtaments für kosmogoniſche Thatſachen, die Blätter der heiligen Schrift für lithographiſche Dokumente der Geologie, den Kaſten Noah für ein zoologiſches Muſeum, die Waſſer in Wein verwandelnden Wunderkräfte der Götter für Aequivalente der chemiſchen Stoffe anſieht und erklärt, ſo iſt dieſes Quid pro Quo freilich jetzt auch ganz an der Zeit und dem Platze, aber nur in einem Kranken- oder Irrenhaus.

36.

Die theoretiſche Grundlage des Theismus.

Der Glaube, daß ein Gott iſt, oder, was daſſelbe, ein Gott die Welt macht und regiert, iſt nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorſtellung, daß die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgeſetzen, ſondern *von denſelben Kräften und Beweggründen* beherrſcht und bewegt wird, als der Menſch, daß die Urſache, aber nicht erſt die letzte, wie bei den modernen Theiſten, ſondern die erſte und letzte, die einzige gültige Urſache der Naturwirkungen und Naturerſcheinungen ein denkendes, wollendes und zwar menſchlich denkendes, menſchlich wollendes, menſchlich geſinntes Weſen iſt, an der Spitze der Dinge und Weſen ein Herr ſteht, ein Regent, ein Vater, ein Baumeiſter, ein Heerführer, oder wie man ſonſt dieſes vom Menſchen unterſchiedene, weil die Welt regierende, aber gleichwohl menſchliche Weſen nennen mag, daß folglich allein von den Geſinnungen dieſes Weſens, von der Erfüllung ſeines Willens, von ſeiner Bedienung und Verehrung, von Opfern und Gebeten,

nicht aber von der Natur, die hier gar nicht vorhanden iſt, außer nach dem Sinnenſchein, nicht von der Anwendung und Benutzung, geſchweige der Erkenntniß ihrer Kräfte und Mittel das Schickſal, das Wohl und Wehe des Menſchen abhängt. „Dem Herrn, eurem Gott ſollt ihr dienen, ſo wird er dein Brot und dein Waſſer ſegnen, und ich will (alle) Krankheit von dir wenden“ (2. Moſ. 23, 25). „Im ſiebenten Jahre ſoll das Land ſeine große Feier dem Herrn feiern, darinnen du dein Feld nicht beſäen, noch deinen Weinberg beſchneiden ſollſt. Und ob du würdeſt ſagen: was ſollen wir eſſen im ſiebenten Jahre? denn wir ſäen nicht, ſo ſammeln wir auch kein Getreide ein. Da will ich meinen Segen über euch im ſechſten Jahre gebieten, daß er ſoll dreier Jahre Getreide machen.“ (3. Moſ. 25, 4. 20. 21.) „Werdet ihr nun meine Gebote hören, die ich euch heute gebiete, daß ihr den Herrn, euren Gott liebet und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele, ſo will ich eurem Lande Regen geben zu ſeiner Zeit, Frühregen und Spat- (Herbſt-) Regen, daß du einſammelſt dein Getreide, deinen Moſt und dein Oel, und will deinem Vieh Gras geben auf deinem Felde, daß ihr eſſet und ſatt werdet. Hütet euch aber, daß ſich euer Herz nicht überreden laſſe, daß ihr abtretet und dienet andern Göttern und betet ſie an und daß dann der Zorn des Herrn ergrimme über euch, und ſchließe den Himmel zu, daß kein Regen komme und die Erde ihr Gewächs nicht gebe.“ (5. Moſ. 11, 13—17.) Der König Hiskia „ward todtkrank. Er aber betete zum Herrn und weinete ſehr.“ Und der Herr ſprach: „Ich habe dein Gebet gehöret und deine Thränen geſehen. (Wie herzlich menſchlich! Mit Ohren vernimmt er die Gebete, mit Augen die Thränen.) Siehe ich will dich geſund machen und will funfzehn Jahre zu deinem Leben thun“ (2. Kön. 20, 1—6). „Der Beſchaffenheit ſeiner Krankheit nach hätte er alſo ſterben

müſſen und wäre er wirklich geſtorben, wenn nicht Gott durch ſein Gebet bewogen, ſein Leben um fünfzehn Jahre verlängert hätte.“ (Clericus, Comm. in lib. hist. V. T.) Wozu alſo Aerzte und Apotheken? Von dem ſonſt frommen König Aſa hebt außer ſeinem Mangel an Gottvertrauen, den er durch ſeinen Bund mit dem König von Syrien bewieſen habe, die Bibel noch beſonders hervor, daß er „krank ward an ſeinen Füßen und ſuchte (דָּרַשׁ mit Bitten angehen, Hülfe ſuchen) auch (ſogar) in ſeiner Krankheit den Herrn nicht, ſondern die Aerzte.“ (2. Chron. 16, 12.) Allein „die Heilkunſt iſt keineswegs zu verwerfen, denn auch ſie iſt eine Gabe Gottes; aber man muß ſein Vertrauen nicht auf die Kunſt ſetzen, ſondern auf Den, der ſie gegeben, denn die Kunſt vermag nur ſo viel, als Gott will“, τοσαῦτα γὰρ αὕτη δύναται, ὅσα ἂν ἐκεῖνος βούληται. (Theodoret. Interpr. in Esaiam c. 39.) Wenn aber die Heilkraft eines Mittels nicht von der Natur desſelben, ſondern vom Willen Gottes abhängt, warum wende ich mich nicht allein an dieſen Willen? Wozu ein Mittel, das nur ein Scheinmittel iſt? „Gott hat nicht den Gebrauch der Arzneikunde verboten, ſondern will nur, daß der Kranke mit den Hülfsmitteln der Kunſt Gebete verbinde.“ Welche Halbheit! Entweder hilft das Heilmittel ohne Gebet, dann iſt dieſes überflüſſig (verſteht ſich: der Natur der Sache nach, nicht nach der zufälligen Beſchaffenheit des Kranken, dem das Beten vielleicht Bedürfniß, alſo zu ſeiner Beruhigung gereicht); oder es hilft nur mit Gebet, dann iſt jenes überflüſſig, denn ſeine Heilkraft liegt nicht in ihm ſelbſt. Es nimmt ja nur der Menſch zur Kunſt oder Natur ſeine Zuflucht, wenn oder weil die Gebete nichts wirken, und er nimmt zum Gebet, zum Glauben ſeine Zuflucht, wenn oder weil die Kunſt und Natur nichts mehr helfen. „Da war ein Weib, das hatte den Blutgang gehabt zwölf Jahre und viel erlitten von vielen Aerzten

und hatte alles ihr Gut darob verzehrt und half ihr nichts, ſondern vielmehr ward es ärger mit ihr. Da die von Jeſus hörte, kam ſie im Volk von hinten zu und rührete ſein Kleid an, denn ſie ſprach: wenn ich nur ſein Kleid möchte anrühren, ſo würde ich geſund. Er aber ſprach zu ihr: dein Glaube hat dich geſund gemacht". (Marc. 5, 25—28. 34.) Dein Glaube und mein Wille, aber allein für ſich, nicht in Verbindung mit einem Arzneimittelchen. „Es heilete ſie, heißt es ausdrücklich von den Iſraeliten im Gegenſatz zu den Aegyptern, weder Kraut, noch Pflaſter, ſondern dein Wort, Herr, welches Alles heilet. Denn du haſt Gewalt über Tod und Leben". (Weish. 16, 12.) Doch wieder zurück von der Folge zur Urſache!

„Ich glaube an einen Gott", das heißt urſprünglich nichts andres als: ich habe keine andere Anſchauung, keine andere Vorſtellung und Erklärung von den natürlichen Dingen, als von den menſchlichen; es muß „Einer" oder „Jemand" ſein, der in demſelben Verhältniß ſteht zu den Dingen oder Weſen, die nicht von mir abhängen, die vielmehr mein eignes Sein vorausſetzt, als ich zu den Dingen oder Weſen ſtehe, die von mir abhängig ſind; es muß alſo Einer oder Jemand ſein, der daſſelbe im Verhältniß zur Natur oder Welt iſt, was ich als Uhrmacher im Verhältniß zur Uhr, als Baumeiſter im Verhältniß zum Hauſe, als Töpfer im Verhältniß zum Topfe, als Vater für meine Kinder, als Fürſt für die Unterthanen, als Herr für die Knechte bin. So unzertrennlich, ſo nothwendig mit der Vorſtellung einer Uhr die eines Uhrmachers, ſo unzertrennlich, ſo nothwendig iſt mit der Vorſtellung der Welt als eines Werks die Vorſtellung eines Werkmeiſters, eines Weltmachers verknüpft. Keine Uhr ohne Uhrmacher, kein Topf ohne Töpfer, keine Welt ohne Gott! „Denn wie der Töpfer, ſo iſt auch Gott Werkmeiſter, die Materie aber der Stoff

für ſeine Kunſt. Wie aber der Thon nicht für ſich ſelbſt ohne die Kunſt ein Gefäß werden kann, ſo bekommt auch nicht die alle Formen annehmende Materie ohne Gott den Werkmeiſter oder Künſtler δημιουργοῦ Unterſchied, Geſtalt und Schönheit". (Athenag. Legat. p. Christ. p. 14. Col. 1636.) „Die Hebräer haben eingeſehen, daß, wie kein Haus plötzlich und von ſelbſt aus Steinen und Hölzern entſteht, kein Kleid ohne die Geſchicklichkeit eines Webers zu Stande kommt, kein Staat ohne Geſetze und Regenten, kein Schiff ohne Steuermann beſteht, ja auch nicht das geringſte künſtliche Werkzeug ohne die Hand eines Künſtlers exiſtirt und kein Schiff je ohne die Leitung eines Sachverſtändigen einen Hafen mit guter Landung erreicht, ſo auch nicht die ſeelen- und vernunftloſe Natur der allgemeinen Elemente durch ſich ſelbſt ohne die höchſte Weisheit Gottes je Leben und Vernunft bekommen kann". (Euseb. Praep. Evang. 7, 3 ed. Col. 1688.) Ja! wie das Daſein des Töpfers, wenn auch nicht für mich, der ich erſt aus dem Topf den Töpfer erkenne, doch an ſich früher und gewiſſer iſt, als das Daſein ſeines Werks, ſo iſt auch das Daſein Gottes früher und gewiſſer, als das Daſein der Welt, die überdem auch nicht nothwendig iſt, denn „die Dinge kommen von Gott, wie die Kunſtwerke vom Künſtler, aber der Künſtler will nicht aus Nothwendigkeit die Kunſtwerke hervorbringen, ſo will alſo auch Gott nicht aus Nothwendigkeit das Daſein des von ihm Unterſchiednen". (Thomas Aq. S. c. gent. 1, 81, 5.) Nichts unſinniger daher als ein Atheiſt; denn ein Atheiſt glaubt an einen Topf, der ſich ſelbſt gebildet, an eine Uhr, die ſich ſelbſt gemacht, an einen Menſchen, der ſich ſelbſt fabricirt hat.

Aber ſo nothwendig mit dem Werk der Werkmeiſter, ſo nothwendig iſt mit dem Knecht der Herr, mit dem Unterthan der Fürſt verknüpft. So gewiß daher ich ſelbſt Herr bin für die Dinge

und Weſen, die von mir abhängen, ſo gewiß iſt das Weſen, von dem ich abhänge, dem ich mich untergeben ſehe und fühle, ein Herr über mich. So gewiß ohne mich den Hausherrn keine Ordnung im Hauſe, ohne mich den Volksherrn keine Ordnung im Volke, ohne Ordnung aber kein Zuſammenhang und Beſtand der menſchlichen Dinge, ſo gewiß iſt auch ohne einen Herrn der Natur keine Ordnung, kein Beſtand der natürlichen Dinge. Ich glaube an einen Gott, heißt daher: ich glaube an einen Herrn der Dinge, über die ich, der Menſch, nicht Herr bin. Herrſein heißt Gottſein. „Ἄναξ: Herr (des Hauſes, der Sklaven), Gebieter, Herrſcher, Fürſt, König, bemerkt Euſtathius zu dem homeriſchen: „Herrſcher Zeus“ (I. 3, 351) und an andern Orten, iſt ein göttlicher Ausdruck, es iſt eins, ob ich ſage: Herr, Herrſcher oder Gott“. Bei Zeus dem Herrſcher ſchwuren ſonſt die Athener (Spanheim, Obs. in Callim. Hymn. in Jov. v. 2); ἀναξ ἀνάκτων, König der Könige, Herr der Herren heißt er bei Aeſchylos. „Die Könige ſind von oder aus Zeus“, weil Zeus ſelbſt der Urkönig. Die Fürſten ſind oder heißen Götter, weil die Götter ſelbſt Fürſten ſind; der König der Könige oder Herr der Herren iſt daher gleich dem Gott der Götter, dem Deus Deorum, dem אֵל אֱלֹהִים, wie denn auch 5. Moſ. 10, 17, wo jedoch ſtatt El das Wort Elohim ſteht, beides verbunden iſt, Jehovah Gott der Götter und Herr der Herren heißt. אֲדֹנָי, Adonaj von אָדוֹן: Herr, welches ebenſo von Gott als Menſchen gebraucht wird, heißt Gott im Alten Teſtamente. Die Juden, welche ſich nicht das Wort Jehovah auszuſprechen getrauten, ſagten ſogar ſtets ſtatt Jehovah Adonaj, daher auch die Septuaginta Jehovah mit κύριος, Herr überſetzt, Elohim mit θεός, Gott. Elohim heißen aber auch die Könige, wenigſtens Pſalm 82, 1. 6, nach den frühern Bibelüberſetzern und Erklärern auch die Richter — mit

Richter überſetzt aber auch noch E. Meier Elohim Pſ. 82 — die Obrigkeit, die Mächtigen überhaupt, ſo daß man nach ihnen oft nicht weiß, ob man mit einem irdiſchen oder himmliſchen Herrn zu thun hat.

Selbſt aber von dem heiligen, unausſprechlichen „Eigennamen" Jehovah iſt keineswegs der Begriff des κύριος, des Herrn ausgeſchloſſen. Wie man dieſen Namen auch erklären und ableiten mag, an der wichtigen Stelle, wo Jehovah dem Moſes erſcheint, wo er dieſen Namen für alle Ewigkeit ſich beilegt und ſelbſt eine etymologiſche Erklärung deſſelben gibt, wo er ſagt: Ich werde ſein, der ich ſein werde, ſetzt er ſogleich ausdrücklich und nachdrücklich hinzu: „ſo mußt du zu den Iſraeliten ſagen: Jehovah, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Iſaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch geſchickt." 2. Moſ. 3, 15. Bleibt man daher bei der gewöhnlichen Erklärung ſtehen, daß dieſer Name den Unveränderlichen, Ewigen bedeute, den, der da iſt, der da war und der da ſein wird, ſo zeigt ſich auch hier deutlich, daß dieſe Ewigkeit nicht im Sinne des metaphyſiſchen und theologiſchen Abſolutismus als ein faules, mönchiſches für und bei ſich allein Sein zu faſſen iſt, ſondern vielmehr in einem ſehr lebhaften, pathologiſchen Zuſammenhang mit dem Menſchen, im Zuſammenhang mit den Erinnerungen und Hoffnungen, den Leiden und Freuden der Iſraeliten ſteht; denn der da war, gedenkt ihrer Vergangenheit in den Vätern, der da iſt, ihrer traurigen Gegenwart in Aegypten, der da ſein wird, ihrer glücklichen Zukunft. Und der Sinn dieſer Stelle iſt daher: ich bin der Wunſcherfüller Abrahams, Iſaaks und Jakobs; ich habe die Wünſche eurer Väter erfüllt; ich erfülle eure jetzigen Wünſche, vor Allem den Wunſch der Befreiung und Erlöſung vom ägyptiſchen Druck der Gegenwart; ich werde auch eure künftigen

Wünſche erfüllen. Schon ältere Erklärer bemerkten zu dieſer Stelle, daß Jehovah hier ſich offenbar auf die dem Abraham, Iſaak und Jakob gegebenen und unzweifelbar erfüllt werdende Verheißungen beziehe. Wünſche erfüllen ſteht aber nicht im Widerſpruch mit dem Herrſein; denn der Herr iſt nicht nur der Befehlshaber, ſondern auch der Liebhaber, der Beſchützer, der Erhalter, der Wohlthäter der Seinigen. Regium est benefacere. Macht, wenn ſie nicht in ganz unwürdige Hände fällt, macht großmüthig, freiſinnig, freigebig. „Weil du Alles kannſt, erbarmſt du dich Aller", „weil du Herr über Alle, biſt du ſchonend gegen Alle". (Weish. 11, 24. 12, 17.) Nach dem Scholiaſten zum Hippolyt des Euripides (in der oben angeführten Stelle von Spanheim) bedeutet das griechiſche Wort ἄναξ Herrſcher ſogar urſprünglich und eigentlich nicht den Herrn, δεσπότης, ſondern den σωτήρ, den Retter, Erhalter, Beglücker, wenn gleich die Griechen, „die keines Menſchen Unterthanen ſind, noch Sklaven" (Aeschyl. Pers. 221), das ihnen politiſch ſo verhaßte Wort δεσπότης (Herr von Sklaven) von den Göttern brauchen. Uebrigens heißt auch in der Septuaginta und ſelbſt mehrmals im Neuen Teſtamente Gott der Herr ſchlechtweg, δεσπότης.

Der oberſte Grundſatz der bisherigen Religionswiſſenſchaft iſt die, wenn auch nicht gerade mit den nämlichen Worten ausgeſprochene, Behauptung: „alle Völker, alle Menſchen faſt ohne Ausnahme glauben an einen Gott, d. h. an ein überſinnliches, übermenſchliches, die Welt regierendes Weſen, aber ſie ſtellen ſich dieſes nicht ſinnliche, nicht menſchliche, ja unendlich über den Menſchen erhabene Weſen als oder wie ein menſchliches Weſen vor". Dieß iſt aber in Wahrheit gerade ſo viel, als wenn man behauptete: alle Menſchen, auch die, deren Sehen und Wiſſen nur auf das platte Land eingeſchränkt iſt, ſind überzeugt, daß es

Berge gibt, aber ſie ſtellen ſich den Berg wie eine Ebene vor, ſetzen ihn auf gleichen Fuß mit ihrem Plattland. Oder: alle Menſchen, auch die, deren Geſichtskreis im Gebiete der Naturwiſſenſchaft ein ſo enger und niedriger iſt, daß ſie ſich nie höher über die Erde emporgeſchwungen haben, als ein Zaunkönig, glauben, daß es Adler gibt, aber ſie ſtellen ſich den Adler wie einen Zaunkönig vor. Wenn ich mir aber einen Berg als eine Ebene, einen Adler wie oder als einen Zaunkönig vorſtelle und nur glauben kann, wenn ich dieſelben ſo mir vorſtelle, ſo beweiſe ich eben damit, daß ich keine Vorſtellung von einem Berge, einem Adler habe, daß ich unter dem Namen des Berges mir nur eine Ebene, unter dem Namen des Adlers nur einen Zaunkönig vorſtelle. Wie iſt Was, hier wenigſtens. Wie ſtellt ſich der Menſch die Götter vor? menſchlich; was ſind ſie alſo? Das, als was oder wie er ſie ſich denkt: — menſchliche Weſen.

Die bei allen Völkern ſich vorfindende Vorſtellung der Götter, aber der Götter als menſchlichen Weſen iſt vielmehr der geſchichtliche, thatſächliche Beweis, daß der Menſch die Götter nur deßwegen menſchlich vorſtellt, weil er in Wahrheit das menſchliche Weſen als das göttliche ſich vorſtellt, daß die Vorſtellung der Götter als Menſchen die Urſache der Vorſtellung von Göttern überhaupt, daß die Grundvorausſetzung, die Grundvorſtellung der Gottheit, der Urgedanke, das Urweſen, das den Göttern zu Grunde liegt, nur das menſchliche Weſen iſt. Ich glaube an einen Gott, weil ich mir ſchlechterdings nicht denken und vorſtellen kann, daß ein anderer Beweggrund, als ein menſchlicher, ein andres Weſen überhaupt als ein menſchliches die Welt bewegt. Dieſe Undenkbarkeit, dieſe Nothwendigkeit für mich, ein Weſen wie ich bin, mir als Grund der Welt zu denken, iſt die Nothwendigkeit der Exiſtenz eines ſolchen Weſens — gleichgültig, ob nun

dieſes Weſen als ein ganz und vollmenſchliches, wie in den volksthümlichen, oder als ein abſtractes, d. h. halbmenſchliches, vom ſinnlichen Weſen abgezogenes, bloßes Vernunft- oder Verſtandesweſen, wie in der philoſophiſchen Vorſtellung, beſtimmt wird. Weil jedoch dieſes menſchliche Weſen Urheber oder Herr der Welt, Herr der vor- und übermenſchlichen, die Kräfte und Begriffe des Menſchen überſteigenden Naturerſcheinungen iſt, ſo iſt es zugleich ein vor- und übermenſchliches Weſen und heißt daher zum Unterſchiede von dem wirklichen, ſinnfälligen Menſchen nicht Menſch, ſondern Gott. „Sind denn die menſchliche Vernunft, Geſchicklichkeit und Kräfte vermögend, einen Elephanten, einen Wallfiſch, einen Adler, einen Hund, eine Katze, eine Blume, einen Baum oder nur das geringſte von ſämmtlichen Millionen Sachen zu machen? iſt der Menſch vermögend, die Sonne, den Mond, alle Planeten, die Erde, die Sterne u. ſ. w. in die freie Luft aufzuhängen und ſelbigen einen ordentlichen Lauf zu beſtimmen?“ „Wenn ich kein offenbarer Narr ſein will, ſo muß ich freilich geſtehen, daß hierzu etwas vernünftigeres und geſchickteres als ein Menſch gehöre“. „Unſere Augen ſehen aber nichts geſchickteres und vernünftigeres als einen Menſchen und dieſer hat offenbar nicht das geringſte aller dieſer Sachen gemacht, noch machen können. Wer iſt denn der geſchickte Mann, der ſie gemacht hat? Sie ſein doch wirklich da; effectus testatur de sua causa, das Werk lobet den Meiſter, mithin muß auch der Mann da ſein“. „Das könnte Gott ſein“. „Das muß Gott ſein; denn kein andrer kann es ſein“. (Aller weltl. Staaten Hauptſtütze iſt die Religion, v. Val. F. v. Emerich. Augsburg 1768. S. 127 — eine höchſt empfehlungswürdige, zeitgemäße Schrift!) Es iſt ein Gott, heißt: es iſt nicht nur ein nackter Menſch, welcher eben wegen dieſer ſeiner ſichtbaren Blöße Menſch heißt, ſondern es iſt

auch ein unſichtbarer, in Wind und Wolken, in Blitz und Donner, in Feuer und Waſſer gekleideter Menſch; es iſt nicht nur ein Herr, wie der Menſch, d. h. ein nur auf einige Morgen oder Meilen Landes eingeſchränkter Herr; es iſt auch ein „Herr der ganzen Erde“ (Joſua 3, 13); es iſt nicht nur ein mikrokosmiſcher, kleinweltlicher Gott, welcher Menſch heißt, ſondern es iſt auch ein makrokosmiſcher, großweltlicher, großmächtiger Menſch, welcher aber nicht mehr Menſch iſt und heißt, ſondern Gott. Physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt. (Macrob. in Somn. Scip. 2, 12.) Daß übrigens die Götter überſinnlich, d. h. nicht ſinnlich, nicht ſichtbar ſind, wenigſtens in der Regel, das iſt etwas Nichtsſagendes, Untergeordnetes, gar nicht in dem Weſen der Götter an ſich ſelbſt Begründetes; denn die Götter ſind urſprünglich keineswegs aus Neigung, aus Vorliebe zur Unſichtbarkeit oder gar aus aſcetiſcher Ueberzeugung, daß das Sichtbare das Vergängliche, das Nichtige iſt, ſondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nur deßwegen nicht ſinnlich, weil die ſinnliche Anſchauung, die Erfahrung ihnen nicht das Wort redet, vielmehr geradezu die Exiſtenz abſpricht oder ſie wenigſtens aus ihrem Gebiete in das unſichtbare Gebiet der menſchlichen Einbildungskraft verweiſt. Erſt die ſpätere, hintendrein kommende Reflexion verwandelt dieſe unfreiwillige Unſinnlichkeit in das geſuchte Vorrecht der Ueberſinnlichkeit. Ἀόρατος, unſichtbar heißt Gott nicht im Alten, ſondern im Neuen Teſtament. Wenn der hebräiſche Gott das Geſetz gibt: „du ſollſt dir kein Bildniß (simulacrum, sculptile) noch irgend ein Gleichniß (forma, imago) machen weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf Erden, oder deß, das im Waſſer unter der Erde iſt“ (2. Moſ. 20, 4), ſo will er mit dieſer ſeiner Bildloſigkeit im Unterſchied von den aus Holz und Stein gebildeten Göttern oder

Götzen der Heiden nicht den Unterſchied zwiſchen Ueber- oder Unſinnlichkeit und Sinnlichkeit, ſondern zwiſchen Leben und Tod ausdrücken. „So er betet für ſeine Güter, für ſein Weib, für ſeine Kinder, ſchämet er ſich nicht mit dem Lebloſen (τῷ ἀψύχῳ) zu reden, rufet das Schwache um Geſundheit an, bittet den Todten (τὸν νεκρόν) um Leben“. (Weish. 13, 17. 18.) „Sie haben Mäuler, heißt es von den Götzen, und reden nicht, ſie haben Augen und ſehen nicht, ſie haben Ohren und hören nicht“. (Pſalm 115, 5. 6.) Ebenſo heißt es 5. Moſ. 4, 28 von den durch Menſchenhände aus Holz und Stein gemachten Göttern: „ſie ſehen nicht und hören nicht und eſſen nicht und riechen nicht“, d. h. ſie leben nicht. Brot eſſen, Speiſe verzehren, אָכַל לֶחֶם bedeutet ſogar im Hebräiſchen ſo viel als leben. Lebendig dagegen, ζῶν im Neuen, chaj im Alten Teſtament iſt das Beiwort, welches den wahren Gott vom gemachten, vom todten Götzen unterſcheidet. „So wahr ich lebe“ (wörtlich: lebend oder lebendig ich) iſt der Schwur des hebräiſchen Gottes. (4. Moſ. 14, 21.) Und daß dieſes Leben in der That wirkliches, volles Leben iſt, Leben im Sinne und nach dem Maaßſtab des menſchlichen, das beweiſt unter Anderm der Schwur oder die Betheuerung „bei dem Leben Jehovahs und dem Leben deiner Seele“ oder „ſo wahr Jehovah lebt und deine Seele lebt“ (1. Sam. 20, 3. 25, 26), und Jehovah ſelbſt, wenn er Jerem. 51, 14 bei ſeiner Seele (בְּנַפְשׁוֹ von נֶפֶשׁ Hauch, Seele, Leben, Gemüth, Begehrungsvermögen, Selbſt) ſchwört.

37.

Theismus und Anthropomorphismus.

Der Menſch verehrt als Gott allerdings nur das, was „über ihm“ iſt, aber gleichwohl durch das Band der Weſenseinheit, der Gattungs- oder Geſchlechtsgleichheit — „wir ſind ſeines Geſchlechts“, „göttlichen Geſchlechts“, Apſtgeſch. 17, 28. 29 — mit ihm zuſammenhängt. Iſt das göttliche Weſen wirklich, wie man vorgibt, ein abſolut, ein weſentlich andres Weſen, als das menſchliche, ſo hat der Menſch auch gar keinen Verſtand und Sinn, folglich auch keinen Funken von Verehrung und Bewunderung für Gott, denn es fehlt ihm der Maaßſtab der Werthſchätzung. Wer kann einen Dichter ohne dichteriſchen, einen Muſiker ohne muſikaliſchen Sinn als den höchſten Meiſter lobpreiſen und verehren? Als höchſtes Weſen kann ich nur verehren, was mein eignes Weſen beſitzt und ausdrückt, aber in einem Grade, in einer Vollkommenheit, die mir abgeht, aber eben deßwegen zur Verehrung und Bewunderung mich hinreißt. Gott iſt das vollkommenſte, höchſte Weſen — der Höchſte, ὕψιστος im Neuen, עֶלְיוֹן im Alten Teſtament, aber der Höchſte wovon? Von ſich ſelbſt, oder von Nichts? Welcher Unſinn! Er iſt das vollkommenſte höchſte Weſen des menſchlichen Weſens. Gott iſt ein Superlativ, aber der Poſitiv dieſes Superlativs iſt der Menſch. Die hebräiſche Sprache, welche keine beſondere Superlativform hat, gebraucht ſogar unter Andern zur Bezeichnung des Superlativs das Wort Jehovah oder Gott. Berge Gottes, ſagt ſie z. B., um die höchſten Berge, Cedern oder Bäume Gottes, um die höchſten, größten Bäume zu bezeichnen. „Was Gottes iſt, iſt vortrefflich, ausgezeichnet“, aber es iſt nur Gottes, es wird nur auf den Höchſten als ſeine Urſache zurückgeführt, wenn man

anders das Verhältniß von Urſache und Wirkung in dieſen Redensarten will gelten laſſen, weil es das Höchſte in ſeiner Art iſt. „Grauſamer! ſagt bei Homer (Z. 16, 33—35) Patroklos zum theilnahmloſen Achilleus, nicht dein Vater war traun der reiſige Peleus, noch auch Thetis die Mutter, dich ſchuf die finſtere Meerfluth, dich hochſtarrende Felſen, denn (weil, darum daß, ὅτι) ſtarr iſt dein Herz und gefühllos.“ Das heißt: du ſtammſt aus dem Steinreich, weil dein Herz ſteinhart und ſteinkalt. Das Von der Geburt oder Abſtammung drückt nur das Von der Eigenſchaft, das von Stein ſein nur das ſteinern ſein aus. So auch hier; du biſt des Höchſten Baum, weil du der höchſte Baum, göttlichen Urſprungs, weil göttlichen Weſens.

Gott iſt ein Superlativ, d. h. Gott iſt oder hat, was der Menſch iſt oder hat, aber im höchſten Grade und eben damit ohne Mängel und Schranken. Gott iſt das „unbedingte, das unbeſchränkte, das unendliche Weſen“; aber wenn man bei dieſen Un's ſtehen bleibt, wenn man ſie zu ſelbſtſtändigen Beſtimmungen macht, ſo hebt man nicht nur das menſchliche, ſondern auch göttliche Weſen auf, verfällt in weſen- und bodenloſen Unſinn. Unendlichkeit iſt eine bloße Verneinung von Schranken und erfordert daher weſentlich einen Kern, ein Etwas, deſſen Schranken, deſſen Endlichkeit ſie verneint, d. h. eine beſtimmte Thätigkeit, Kraft oder Eigenſchaft, durch welche ſie erſt Inhalt und Sinn, göttlichen und menſchlichen Sinn bekommt. „Die Unendlichkeit iſt durch alle Eigenſchaften Gottes ausgegoſſen.“ Dieſe unendlich gedachten, dieſe auf den höchſten Grad geſteigerten Eigenſchaften ſind aber die Eigenſchaften des menſchlichen Weſens. Gott iſt daher wohl das übermenſchliche, das unendliche Weſen, aber wohlgemerkt! das unendlich menſchliche, das übermenſchlich menſchliche Weſen — ein Weſen, das mehr, unend-

lich mehr Menſch iſt, als der Menſch ſelbſt — ein ſehendes, wiſſendes, fühlendes, liebendes Weſen, wie der Menſch, aber mehr, unendlich mehr ſehendes, unendlich mehr wiſſendes, unendlich mehr fühlendes und liebendes Weſen, als der Menſch. „Du (Gott) machſt oder läſſeſt ihn (den Menſchen) mangeln wenig von Gott (d. h. wenig weniger, geringer ſein, als Gott, nicht Engel, wie ſonſt Einige überſetzten), mit Ehre oder Herrlichkeit und Schmuck oder Hoheit krönſt oder haſt du gekrönt ihn, du läſſeſt ihn herrſchen über die Werke deiner Hände, Alles haſt du gelegt, geſetzt unter ſeine Füße.“ (Pſalm 8, 6. 7.) Zwiſchen Gott und Menſch iſt alſo kein qualitativer, ſondern ein quantitativer Unterſchied; der Menſch iſt, was Gott, nämlich: Herr, aber er iſt es weniger als Gott oder in einem niederen Grade. „Eines Menſchen Barmherzigkeit gehet allein über ſeinen Nächſten, aber Gottes Barmherzigkeit gehet über alle Welt“ (alle Menſchen, *πᾶσαν σάρκα* Sirach 18, 13). „Sei den Waiſen wie ihr Vater .... und du wirſt ſein wie der Sohn des Höchſten und er wird dich lieben mehr als (*ἤ* als, nicht *ἡ* die, was ganz unpaſſend, ja abgeſchmackt wäre) deine Mutter.“ (Sir. 4, 10.) „Kann auch ein Weib, ſagt Jehovah zu ſeinem Volke, ihres Kindleins vergeſſen, daß ſie ſich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob ſie deſſelbigen vergäße, ſo will Ich doch deiner nicht vergeſſen.“ (Jeſaias 49, 15.) „Es iſt zwar wahr, daß weil Gott kein Accidenz zukommt, das Mitleid oder die Barmherzigkeit in ihm kein ſolcher Affect iſt, wie in uns. Aber weil die Barmherzigkeit nicht von ſeinem Weſen unterſchieden iſt, ſo iſt ſie in Gott etwas weit Heißeres, Glühenderes, ardentius, als wir denken können.“ (Chemnitius in Glassii Philol. s. ed. Dathius p. 942.) „So denn ihr, die ihr doch arg ſeid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr, *πόσῳ*

μᾶλλον, wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten?“ (Matth. 7, 11.) Wenn alſo ihr trotz eurer Schlechtigkeit und Böswilligkeit Väter ſeid, wie viel mehr iſt er Vater? „Wenn ſchon, ſagten die Rabbinen, ein Menſch, wie einſt ein Mann über ſein verſtoßenes Weib, als er es nothleiden ſah, ſich erbarmte, wie viel mehr mußt du, von dem geſchrieben ſteht: „Barmherzig und gnädig iſt er“, von Barmherzigkeit gegen uns erfüllt werden?“ (Schoettg. Hor. Hebr. et Talm. in Ev. Matth. 7, 11.) „Herr! ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach geheſt, ſondern ſprich nur ein Wort (befiehl nur mit einem Wort), ſo wird mein Knecht geſund. Denn ich bin ein Menſch, dazu der Obrigkeit unterthan und habe unter mir Kriegsknechte, doch wenn ich ſage zu einem: gehe hin, ſo gehet er, und zum andern: komm her, ſo kommet er und zu meinem Knechte: thue das, ſo thut ers.“ (Matth. 8, 8. 9.) Wenn alſo mein, eines untergeordneten Herrn oder Menſchen Wort ſo viel vermag und bewirkt, wie viel mehr erſt dein Wort, dein Befehl? „Gott iſt nicht ein Menſch, daß er lüge, noch ein Menſchenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte Er etwas ſagen und nicht thun? Sollte Er etwas reden und nicht halten?“ (4. Moſ. 23, 19.) Gott iſt nicht ſtumm, wie die Götzen, die „nicht reden durch ihren Hals“ (Pſ. 115, 7); er ſpricht und verſpricht, wie der Menſch; aber was er ſagt, iſt wahr, zuverläſſig, denn die Gründe, bemerkt Hugo Grotius zu dieſer Stelle, warum die Menſchen ihr Verſprechen nicht halten, weil ſie nämlich etwas nur betrügeriſch verſprechen, oder ihr Verſprechen bereuen oder von unvorhergeſehenen Fällen überraſcht werden oder nicht im Stande ſind, das Verſprochene zu leiſten, alle dieſe Gründe fallen bei Gott weg. Daher heißt es auch im Neuen Teſtament: „es iſt unmöglich, daß Gott lüge“ (Hebr. 6, 18), Gott ἀληθής, wahrhaft, der Menſch aber ψεύστης nach

Pſ. 116, 11: „Lügner“ (unzuverläſſig), „falſch“ nach Luther, treulos. (Röm. 3, 4.) Wahrhaftigkeit iſt übrigens auch eine weſentliche Eigenſchaft des heidniſchen Gottes. Was wir ſo eben aus dem Munde eines Chriſten vernommen, hat ſchon ein heidniſcher Philoſoph in Bezug auf die berühmten Worte des homeriſchen Zeus zur Thetis geſagt: „die drei Urſachen — der Chriſt hat ſie unnöthiger und unlogiſcher Weiſe zu vieren gemacht — warum die Menſchen ihr Verſprechen nicht halten, Unredlichkeit, Unentſchiedenheit, Unmacht fallen ſämmtlich bei Gott weg: der Betrug, weil er das Gute liebt, der Widerruf, weil er beſtändig, das Unvermögen, weil er Alles vermag, vollbringt“, τῷ τελεσιουργῷ, τὸ ἀτελεύτητον. (Stob. Tit. 11, 24.) Wahrhaftigkeit iſt aber nichts weniger als eine Eigenſchaft der Theologie, ſondern vielmehr eine Tugend der Anthropologie; denn erſt die Wahrhaftigkeit iſt die Offenbarung des wahren Menſchen. Wenn es daher heißt: „Gott iſt kein Menſch, daß er lüge“, ſo iſt damit nicht geſagt: Gott iſt überhaupt kein Menſch, ſondern nur: Gott iſt kein lügenhafter Menſch. Dieſe Erklärung läßt ſich ſelbſt ſprachlich rechtfertigen. Es heißt nämlich im Hebräiſchen: „nicht Menſch Gott und er lügt, und (nicht) Menſchenſohn und er bereut.“ Das hebräiſche Und, das ſogen. Waw copulativum ſteht aber oft ſtatt des Pronomen relativum und kann alſo auch hier ſo überſetzt werden: Gott iſt nicht oder kein Menſch, welcher lüget. „Lügen iſt gemein (unfrei, des freien Mannes unwürdig, ἀνελεύθερον), ſagt Apollonios bei Stobäus (a. a. O.), Wahrheit edel.“ Und Sirach (20, 26): „die Lüge iſt ein häßlicher Schandfleck an einem Menſchen und iſt gemein bei ungezogenen Leuten.“ Wenn aber die Lüge unedel, gemein, ſchändlich iſt, wie viel mehr, πόσῳ μᾶλλον iſt ſie ungöttlich! „Alles Wirkende liebt auf ſeine Weiſe ſeine Wirkungen, wie die Eltern die Kinder,

die Dichter ihre Gedichte, die Künſtler ihre Werke, wie viel mehr haßt Gott Nichts, da er die Urſache von Allem?“ (Thomas A. S. c. gent. 1, 96, 4.) „Alles liebt, inſofern es iſt, auf ſeine Weiſe von Natur ſein Sein, um vieles mehr (multo magis) liebt alſo Gott ſein Sein.“ (1, 80, 4.)

„Zeus, d. h. Gott, ſagt Solon in ſeinen Hypotheken, Ermahnungen an ſich (Anthol. Lyr. Bergk 13, 25), iſt nicht jähzornig, ὀξύχολος wie ein ſterblicher Menſch.“ Und in der Bibel ſagt der Prophet Hoſea (11, 9): „ich nicht thun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben, denn Ich bin Gott und nicht ein Menſch“, d. h. nicht ein Menſch, der in ſeinem Zorne unverſöhnlich beharrt, der nimmer gut wird, daher am Schluſſe des vorhergehenden Verſes Gott ſagt: „mein Herz hat ſich gewendet, mein Mitleid iſt entbrannt“, „meine Barmherzigkeit iſt zu brünſtig“, wie Luther überſetzt, und der Pſalmiſt: „barmherzig und gnädig iſt der Herr, geduldig und von großer Güte. Er wird nicht immer hadern, noch ewiglich Zorn halten.“ (Pſ. 103, 8. 9.) Nicht alſo der Zorn überhaupt, ſondern nur dieſe beſtimmten Arten des Zorns, wie der Jähzorn, der unverſöhnliche Zorn werden von Gott ausgeſchloſſen. Was wäre auch ein leidenſchaftsloſer Gott für den leidenſchaftlichen, ſinnlichen, naturkräftigen Menſchen der alten Welt? Nur wo der Menſch den Zorn überhaupt, auch an ſich ſelbſt verwirft, entfernt er ihn auch von ſeinem Gotte, ſeinem Ideale, ſeinem Wunſchweſen, denn er verneint nur von Gott, was er an ſich ſelbſt verwünſcht. Die Lüge, ſagt Plato (Pol. 2, 20 und 21), wird nicht nur von den Göttern, ſondern auch von den Menſchen gehaßt, aber ſie wird nur deßwegen von den Göttern gehaßt, weil von den Menſchen. So iſt der Menſch das Maaß und Original Gottes. „Gott iſt treu.“ (1. Kor. 1, 9.) Was heißt das? „Rabbi Si-

meon hatte von einem Iſmaeliten einen Eſel gekauft. Als ſeine Schüler an dem Halſe deſſelben einen Juwel hängen ſahen, riefen ſie aus: Rabbi! der Segen Gottes macht reich! (Sprüchw. 10, 22) er aber antwortete: ich habe den Eſel gekauft, aber nicht den Juwel, und gab dieſen dem Iſmaeliten zurück. Siehe, aus der Treue der Menſchen kannſt du die Treue Gottes erkennen.' (Schoettg. Hor. Hebr. in 1. Cor. 1, 9.) „Ohne Glauben (und Vertrauen) iſt es unmöglich, Gott gefallen" (d. h. „Gnade finden vor Gott", Beifall finden bei ihm, von ihm geliebt werden, Hebr. 11, 6). „Aber auch die biedern Menſchen lieben nicht Diejenigen, die ihnen nicht glauben oder trauen, geſchweige erſt der Gott", οὐ φιλοῦσι τοὺς ἀπιστοῦντας. (Xenoph. Cyrop. 7, 2, 17.) „Wie man, ſagt derſelbe (ebendaſelbſt 1, 6, 6), von den Menſchen nichts erwirkt, wenn man ſie um etwas Geſetzwidriges erſucht, ebenſo erhält man billiger oder natürlicher Weiſe nichts von den Göttern, wenn man ſie um etwas bittet, was den göttlichen Geſetzen (Naturgeſetzen) zuwider iſt." „Wenn ein Dichter achtungswerthe Menſchen unmäßig lachen (vom Lachen überwältigt werden) läßt, ſo iſt es nicht zu billigen, viel weniger, wenn Götter. Nicht iſt es daher zu billigen, wenn Homer von den Göttern ſagt: Unermeßliches Lachen erſcholl den ſeligen Göttern." (Plato Pol. 3, 3.) „Es iſt Gottes unwürdig, etwas ohne Zweck und Grund zu thun, denn es verträgt ſich dieß ſelbſt nicht mit der Würde eines ernſten Menſchen." (Cic. de div. 2.) Athenäus tadelt es in ſeinem Deipnoſophiſten (10, 33), daß von den Künſtlern und bei ſeinen feſtlichen Aufzügen Dionyſos weintrunken vorgeſtellt und ſo „den Zuſchauern gezeigt wird, daß der Wein ſelbſt auch den Gott beſiegt. Und doch würde ſich dieß nicht einmal ein geſetzter Mann gefallen laſſen." „Die Thränen (die blutigen Tropfen über den Tod des Sarpedon bei Homer Z. 16,

459) dichten dem Gott nicht Traurigkeit an, denn dieſe iſt ſelbſt bei den Menſchen Krankheit oder Fehler, *νόσημα*.“ (Heraclid. P. Alleg. Hom. p. 466. Opusc. Mythol. Gale.) Wir kommen hier wieder auf die gemüthliche Verbindung (das Hendiadys) von Gott und Menſch, nur daß hier derſelbe Gedanke einmal im Poſitiv, das andre Mal im Superlativ ausgedrückt wird. Aber zerreißt nicht dieſes communiſtiſche Band von Gott und Menſch die Bibel, wenn ſie ſpricht: „Niemand iſt gut, denn der einige Gott?“ (Matth. 19, 17.) Nein! denn der Sinn iſt: Niemand iſt ſo gut, wie Gott, Niemand vollkommen, Niemand im höchſten Grade gut. Freilich kann man auch in der Begeiſterung für den höchſten Grad nur dem Beſten den Namen des Guten, nur dem Weiſeſten den Namen des Weiſen, nur dem höchſten Weſen den Namen und Rang des Weſens einräumen. Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien. (Lebid, arabiſcher Dichter zur Zeit Muhameds.)

38.

Der Kultus.

Wie der Grundſtoff, das Grundweſen der Götter das menſchliche Weſen iſt, ſo ſind auch die (poſitiv) religiöſen Gefühle und Geſinnungen, d. h. die auf die Götter ſich beziehenden Gefühle und Geſinnungen rein menſchliche; denn ſie unterſcheiden ſich nicht von den Gefühlen und Geſinnungen, die der Unterthan ſeinem König, der Schützling ſeinem Beſchützer, der Knecht oder Diener ſeinem Herrn, das Kind ſeinem Vater gegenüber hat.

Gott iſt der Herr der Welt, der Menſchen, aber nur weil er ſie gemacht oder hervorgebracht. Der erſte, urſprüngliche Herr iſt der Vater — daher auch der erſte Bindeſtoff der Menſchheit

das Blut, aber nicht das rohe, selbstische Blut, das im Bruderkampf vergossen um Rache zum Himmel schreit, sondern das schon im Menschen zum Dasein eines andern Menschen vorbereitete und umgearbeitete Blut. Nicht die verträgliche Hand, aber auch nicht die drohende, gewaltthätige Faust, überhaupt nicht die Glieder der Willkür — die Lenden nur — „Könige sollen aus deinen Lenden kommen“ 1. Mos. 35, 11 — sind die Grundsäulen des Gemeinwesens. Der Contrat social, der Tractatus politicus, der Leviathan sind grundlos, aber nicht weil sie gottlos, sondern naturlos sind, wenigstens nur eine und zwar spätere Thatsache der Naturgeschichte des Menschen zur einzigen und ersten gemacht haben. So wenig aber ursprünglich von einer willkürlichen Vereinbarung oder Unterwerfung, so wenig hängt von einer willkürlichen Gottesverehrung, d. h. einer solchen, die nur auf den guten Willen und Glauben des Menschen sich stützt, das Gemeinwesen ab. Die innerliche Grundlage, die Gesinnung, die Ehrfurcht, welche das Geweinwesen zu seinem Entstehen und Bestehen voraussetzt, ist die naturbegründete, mit der Muttermilch eingesogene, aus physischer, unwillkürlicher Abhängigkeit und Anhänglichkeit entsprungene Ehrfurcht vor den Eltern. Zwischen der Ehrfurcht vor den Göttern und der Ehrfurcht vor den Eltern ist aber kein Unterschied. „Es ist geschrieben, sagen die Rabbinen, 2. Mos. 20, 12: Ehre (honora, כַּבֵּד) deinen Vater. Und anderswo steht geschrieben Sprüchw. 3, 9: „„Ehre (honora, כַּבֵּד) Gott von deinem Gut.““ So sehr setzt die Schrift die Ehre Gottes der Ehre der Eltern gleich. Anderswo heißt es 3. Mos. 19, 3: „„Jeder fürchte (timeat, revereatur, תִּירָאוּ) Vater und Mutter““, und an einem Orte 5. Mos. 6, 13: „„Fürchte (timebis, תִּירָא) den Herrn deinen Gott.““ So sehr setzt die Schrift die Furcht Gottes der der Eltern gleich. Ferner heißt es

2. Moſ. 21, 17: „„Wer Vater oder Mutter fluchet, der ſoll des Todes ſterben.““ Aber 3. Moſ. 24, 15 heißt es: „„welcher ſeinem Gott flucht.““ So ſehr ſetzt die Schrift die Segnung (Lob) Gottes und der Eltern gleich.“ (Schoettg. H. H. in 1. Joh. 4, 20.) Es gibt daher, ſagt angeblich die Pythagoräerin Periktione bei Stobäus (Floril. 79, 50), „kein größeres Vergehn und Unrecht als die Gottloſigkeit (das Unehrerbietigſein, ἀσεβεῖν) gegen die Eltern.“ „Biſt du klug, mein Sohn, ſagt Sokrates (Xen. Mem. 2, 2, 14), ſo bitteſt du die Götter um Vergebung, wenn du gegen deine Mutter gefehlt haſt, damit nicht auch ſie dich für undankbar halten und dir ihre Wohlthaten entziehen.“ „Die Undankbaren ſind es, die ſich auch am wenigſten um die Götter, um die Eltern, um Vaterland und Freunde bekümmern.“ (Xen. Cyr. 1, 27.) Aber die Undankbarkeit gegen die Eltern iſt der höchſte Grad der Undankbarkeit. Wer gegen die Eltern undankbar und unehrerbietig, iſt es auch gegen die Götter. So hängt die Ehrfurcht vor den Göttern von der Ehrfurcht vor den Eltern ab; ja! ſie ſtammt ſelbſt von dieſer ab, ſie iſt nur von dieſen auf jene übertragen, wie überhaupt die Gottheit nur ein vom Menſchen auf die Natur übertragenes Weſen iſt. Erſt muß man auf der Erde Eltern haben, ehe man ſich im Himmel Eltern vorſtellen kann; erſt muß man dem unmittelbaren, gegenwärtigen Urheber ſeines Daſeins ſich zu Dank verpflichtet fühlen, ehe man auf den mittelbaren, entfernten Urheber dieſes Gefühl übertragen kann. Vom Verſtande oder von der Natur ausgegangen, ſind freilich die Eltern, da ſie ſelbſt die Natur zur Vorausſetzung haben, die zweiten Götter — δευτέρους καὶ ἐπιγείους τινὰς θεούς nennt ſie Hierokles bei Stob. 79, 53 —; aber vom Menſchen oder vom Gefühl aus ſind ſie „wegen ihrer Nähe, wie derſelbe ſagt, wenn man anders ſo reden darf, uns werther, geehrter (τιμιωτέρους)

ſelbſt als die Götter", d. h. die erſten, eben weil die nächſten Götter. Wer nicht zuerſt aus Erfahrung weiß, was ein Vater iſt, weiß auch nicht, was ein Gott; wer nicht dem Menſchen gegenüber ſich als Kind gefühlt, kann auch nicht der Natur oder Gottheit gegenüber ſich als Kind denken und fühlen. Die Eltern ſind aber deßwegen Götter — *νόμιζε σαυτῷ τοὺς γονεῖς εἶναι θεούς* — Gegenſtände religiöſer oder, was eins iſt, höchſter Verehrung, weil ſie die Urheber oder Urſächer des höchſten Gutes, des Lebens ſind, *αἴτιοι τῆς γενέσεως*, wie ſie Diodor irgendwo und Anaximenes (Stob. 79, 37) nennt. Ebenſo iſt der Grund der Gottesverehrung, das, was Gott zu Gott, zu einem verehrungs- und anbetungswürdigen Weſen für den Menſchen macht, nur dieß, daß er der Urheber ſeines Lebens iſt, ſein „Schöpfer", ſein Hervorbringer. עֹשַׂי, יְצֻרִי mein Macher, mein Schöpfer, das heißt: mein Gott; „du Jehovah unſer Vater", אָבִינוּ (Jeſ. 63, 16). „Du, Jehovah, heißt es nochmals (64, 7), biſt unſer Vater, wir ſind der Thon, du aber unſer Bildner, das Werk deiner Hände wir alle." Der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Vater — abgeſehen von dem übrigen, nicht hierher gehörigen Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch — iſt nur der, daß jener der gemeinſchaftlich eigene, der allgemeine Vater iſt — *ὁ κοινὸς ἁπάντων πατὴρ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν Ζεύς* (Musonius Stob. 79, 51) — dieſer der ausſchließlich eigene Vater iſt. So gut aber der Menſch Gott als Vater gegenüber kindliche, ſo gut hat er Gott als bloßem Herrn gegenüber knechtiſche, Gott als König gegenüber unterthänige Gefühle und Geſinnungen. „Wenn ein Menſch, ſagt R. Samuel Ben David, zu einem irdiſchen König käme, um etwas von ihm zu erbitten, ſich aber von ihm wegwendete und mit ſeinem Nachbar ſpräche, ſo würde ſicherlich der König ihm zürnen und ihn aus ſeinem Palaſt

ſatzgehen heißen. Ebenſo verhält es ſich, wenn Einer ſteht vor dem König aller Könige." (Schoettg. H. H. in 1. Cor. 14, 16.) „Thörichter", ruft Tertullian dem Ketzer Marcion zu, welcher behauptete, daß Gott nur gut und daher nicht zu fürchten ſei, „du läugneſt, daß der, den du Herrn nennſt, zu fürchten ſei, da dieſer Name eine Macht bezeichnet, die man (auch?) fürchten muß? Aber wie wirſt du (ihn) lieben, wenn du dich nicht fürchteſt, ihn nicht zu lieben?" (adv. Marc. 1, 27.) Jakob ſagt zu ſeinem Bruder Eſau, als dieſer ihn fragt: „was willſt du mit allem dem Heer?" „Daß ich Gnade fände (in den Augen) vor meinem Herrn." 1. Moſ. 33, 8. Aber mit denſelben Worten ſpricht Abraham zu dem ihm erſcheinenden Jehovah: „Herr, habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen" (1. Moſ. 18, 3), und Lot zu den Engeln: „dein Knecht Gnade gefunden hat vor deinen Augen." (19, 19.)

Eben deßwegen, weil Gott Vater, Herr, König, alſo auch dieſelben Gefühle und Geſinnungen für ſich beanſprucht, welche der Wohlthäter von ſeinem Günſtling, der Vater von ſeinem Sohne, der Herr von ſeinem Diener, kurz der Menſch von einem andern ihm verbundnen Menſchen verlangt, die Gottesverehrung alſo eine Verbindlichkeit, eine Pflicht iſt, eben deßwegen erſcheint auch dem in religiöſen Dingen Unwiſſenden, wenn gleich dieſer Unwiſſende ſonſt ein ſehr gelehrter Herr ſein mag, dem von religiöſen Vorſtellungen Beherrſchten der Atheiſt, d. h. der, welcher nicht das menſchliche Weſen an die Spitze der Welt ſtellt, nicht nur als ruchloſer Gottesläugner, weil er ſeinen Herrn, Schöpfer, Wohlthäter verläugnet, ſondern auch als ein moraliſches Ungeheuer, welches Alles über den Haufen wirft, jedes Verbrechens fähig iſt. Wer die erſte und höchſte Verbindlichkeit verwirft, wie kann der andere untergeordnete Verbindlichkeiten anerkennen? Wer das Recht Gottes auf

Anerkennung und Verehrung nicht achtet, wie kann der die Rechte seiner Nebenmenschen respectiren? Wer seinen geistigen Vater geistig tödtet, wie sollte der nicht auch seinen irdischen Vater leiblich tödten? Wenn daher die Theisten sonst läugnen, daß der Gott des Menschen ein menschliches Wesen ist und zwar im edlen Sinne des Worts, so gestehen sie in ihren Vorstellungen vom Atheismus ein, daß ihr Gott ein menschliches Wesen und zwar im gemeinsten, niedrigsten Sinne des Wortes, daß es sich in ihrer Religion, in ihrem Gotte nur um ihr eigenes liebes Blut und Gut handelt; denn „die Negation", die Aufhebung Gottes ist ihnen nichts anderes, als die Auflösung der „sittlichen Bande", d. h. der Bande, die den Menschen an sein Leben, sein Eigenthum, seine Familie, seine Rechte und besonders Vorrechte knüpfen. Allerdings hängen die sittlichen Bande von den Göttern ab, aber nur da, wo Alles von den Göttern abhängt, wo der Segen des Acker- und Weinbaus noch nicht durch den Dünger der Chemie, sondern nur durch die Huld der Götter bedingt ist, noch nicht Naturgesetz, Naturnothwendigkeit, sondern nur ihr Wille über Wind und Wetter, Regen und Sonnenschein je nach dem Betragen der Menschen gegen sich und die Götter verfügt, wo die Götter noch unmittelbaren, vertrauten Umgang mit den Menschen pflegen, „in wandernder Fremdlinge Bildung, jede Gestalt nachahmend, durchgehn die Gebiete der Menschen, Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen." (Hom. O. 17, 485.) Wo Zeus Xenios der einzige Schutz des Fremdlings ist, da hängt freilich von der Anerkennung und Verehrung des Zeus auch die Anerkennung und Heilighaltung des Gastrechts ab; und da, wo richtiges Maaß und Gewicht Sache der Religion, nicht der Polizei, Sache Gottes, nicht des Menschen ist, wie bei den Israeliten, wo es heißt: „Richtige Waage ist Jehovah

heilig" (Sprüchw. 16, 11), „wo alſo leichteres Gewicht führen Frevel gegen Gott", wo im Allerheiligſten ein Originalmaaß ſtand (Michaelis, Moſ. Recht §. 227), die Aufſicht über Maaß und Gewicht demgemäß eine Verrichtung der Diener Gottes war (Ebend. §. 52); da iſt freilich mit dem Gotte auch das Ebenmaaß und Richtſcheit des menſchlichen Verkehrs, des Handels und Wandels aufgehoben. Wo aber ein Gottesamt zu einem Staatsamt, der Staat ſelbſt zum Zeus Xenios wird, wo der Menſch eine Verrichtung oder Eigenſchaft Gottes in der Menſchenwelt zu einer ſelbſtſtändigen geſetzlichen Anſtalt oder Tugend, in der Natur zu einer ſelbſtſtändigen Kraft macht, wo es alſo eine ſelbſtſtändige Staats- und Rechtslehre, eine ſelbſtſtändige Naturlehre gibt, die nicht mehr im Winde den Hauch Gottes (Jeſ. 40, 7), im Donner die Stimme Gottes, im Blitz das Feuer Gottes (1. Kön. 18, 38) erblickt, da iſt der Atheismus nicht nur eine wiſſenſchaftliche, ſondern auch ſittliche Wahrheit und Nothwendigkeit. Es gibt nur Einen wahren, Einen ehrwürdigen Gott — es iſt der unmittelbare, ſelbſtthätige, ſelbſtredende, ſelbſtleuchtende, ſelbſtblitzende, ſelbſtdonnernde, ſelbſtregnende Gott der alten Welt. Entweder dieſen oder keinen Gott. Auch die Götter gedeihen nicht auf jedem Boden, auch ihre Exiſtenz iſt an Zeit und Raum gebunden. Nur da iſt der Gottesglaube Wahrheit und Geſundheit, wo er Natur iſt, wo der Atheismus, verſteht ſich der theoretiſche, von dem die Bibel, wenigſtens das Alte Teſtament nichts weiß, eine Unmöglichkeit, der Gottesglaube eine unumgängliche Nothwendigkeit, wo er eins mit dem Verſtande des Menſchen ſelbſt iſt, wo dieſer ſich gar keine andere Urſache überhaupt denken kann, als einen Gott, wo alſo der Gottesbeweis noch kein Bedürfniß iſt, auf deſſen Befriedigung Prämien und Stipendien ausgeſetzt ſind, der Gottesglaube noch kein Verdienſt,

welches von ſervilen Zeitungsſchreibern und Polizeidienern öffentlich ausposaunt wird, um durch den Glauben an den Höchſten ſich die Gunſt des Allerhöchſten zu erwerben.

39.

Das Symbol.

Die Wahrhaftigkeit und Innigkeit der Götterverehrung beruht nur darauf, daß die Götter nicht dem Namen, ſondern der That nach, wirklich Väter, Herren, Wohlthäter, Freunde der Menſchen, daß ſie alſo keine den Gefühlen und Geſinnungen, die der Menſch dem Menſchen gegenüber in dieſen Verhältniſſen hat, widerſprechende Weſen ſind. Wären die Götter Das, wofür ſie ihre falſchen oder unwiſſenden Freunde ausgeben, von allem Menſchlichen abgeſonderte Weſen, Weſen nicht nur ohne die Schwächen und Fehler, ſondern auch ohne die Kräfte und Tugenden des Menſchen, Weſen alſo ohne Verſtand, ohne Willen, ohne Gefühl für den Menſchen, ſo fiele auch auf Seiten des Menſchen der Verſtand, der Wille, das Gefühl für die Götter, hiermit der Grund zu ihrer Verehrung hinweg. Müßte ſich der Menſch in der Religion dieſelbe Tortur anthun, um ein beſonderes, außer- und übermenſchliches Gottesgefühl zu erheucheln, die er ſich in der Theologie anthut, um einen beſondern Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen ausfindig zu machen, ſo verwandelte ſich ſein Vertrauen in Mißtrauen, ſeine Verehrung in Verachtung, ſeine Liebe in Haß, ſo würfe er geradezu ſeine Götter zum Teufel. Die Götter ſind weſentlich, wenn ſie wenigſtens wahre Götter ſind, gute Weſen, aber ihre Güte beſteht vor Allem

darin, daß ſie dem Menſchen keine theologiſche Heuchelei, keine geiſtliche Verſtellung zumuthen, daß ſie ihn auch ſich gegenüber Menſch ſein laſſen, daß ſie keine andern Dienſte und Gaben von ihm verlangen, als er andern von ihm geliebten und verehrten Menſchen erweiſt und ſich ſelbſt wünſcht, daß ſie ſeine Genüſſe, ſeine Gefühle und Geſinnungen zu den ihrigen machen, nicht mit vornehmer Ekelhaftigkeit die Speiſen und Getränke von ſich ſtoßen, die das Herz des Menſchen erfreuen, kurz daß ſie in aller Ehrlichkeit und Offenheit dem Menſchen zu verſtehen oder doch zu empfinden geben, daß ſie Weſen ſeines Gleichen, ſeines Weſens, daß ſie, wenn auch nicht von Geſtalt, doch von Herzen Menſchen ſind, daß ſie ſich nur dadurch von den Sterblichen unterſcheiden, daß ihre Kraft und Einſicht noch dahin reicht, wo dem Verſtande des Menſchen ein undurchdringliches Dunkel, ſeinem Willen, ſeinem Wirkungsvermögen eine unüberſteigliche Schranke entgegentritt. „Ich weiß nicht, ſagt die Mutter zu ihren ſieben Märtyrerſöhnen, wie ihr in meinem Leibe wurdet, noch habe ich euch den Lebensathem gegeben und den Bau eines jeden zuſammengefügt.“ (2. Macc. 7, 22.) Aber gleichwohl weiß ich, daß die Thätigkeit, die euch gebildet, nur die Thätigkeit eines Auges und einer Hand iſt und ſein kann; ſo daß die göttliche Thätigkeit nur die ununterbrochene Fortſetzung, Ausführung und Vollendung der durch den Widerſtand der Natur gewaltſam gehemmten und abgebrochenen menſchlichen Thätigkeit iſt. Was daher der Menſch nicht durch ſich ſelbſt ſieht und erkennt, das erklärt und erleuchtet er ſich durch das göttliche Auge; was er durch ſeine eigne Hand nicht zu erfaſſen vermag, das begreift er durch die göttliche. Und eben deßwegen gibt er auch in herzlicher Dreiſtigkeit dem göttlichen Auge, was des Auges, der göttlichen Hand, was der Hand iſt — dem Auge den Blick der Bewunderung, der Hand den Druck des

Dankes, den Kuß der Verehrung, aber keinen ſymboliſchen, ſondern wirklichen Kuß.

„Der Cultus (ſagt O. Müller in ſeinen Proleg. zu einer wiſſ. Myth. S. 258), welcher die Gefühle des Göttlichen in ſichtbaren äußeren Handlungen darſtellt, war ſeiner Natur nach durch und durch ſymboliſch. Niemand kann im Ernſte zweifeln, daß das Niederfallen bei der Anbetung ſymboliſch ſei, indem körperliche Erniederung ſehr deutlich geiſtige Unterordnung bezeichnet ... aber daß es auch das Opfer iſt, iſt gerade ebenſo gewiß. Wie wollte ſich denn das anerkennende Gefühl, daß es der Gott iſt, der uns ſpeiſt und tränkt, in Handlungen kund geben, als dadurch, daß ihm ein Ehrenantheil von der Nahrung gegeben und dem menſchlichen Gebrauche entzogen wurde. Weil aber das Symboliſche eben darin ſein Weſen hat, daß man das Zeichen in wirklichem Zuſammenhang mit dem Bezeichneten denkt, lag hier der abergläubiſche Irrthum ſehr nahe, den Göttern werde damit wirklich etwas Angenehmes erzeigt; ſie genöſſen davon. Aber den Gebrauch aus dieſem Aberglauben abzuleiten, mit andern Worten die Abſicht, einen Fettdunſt zu erregen, für den urſprünglichen Grund aller Opfer zu erklären, wird wohl ſchwerlich angehen. Man müßte denn meinen, bei der Libation werde der Wein deßwegen auf die Erde gegoſſen, damit ihn die Götter auflecken!“ Welche Willkür, die Vorſtellungen des modernen abſtracten Theismus zum Maaßſtab der alten Welt zu machen, und nun die urſprünglichſten, unmittelbarſten, kindlichſten Vorſtellungen für abergläubiſchen Irrthum zu erklären, da doch offenbar überall gerade die im Sinne der ſpäteren Zeit abergläubigſten Vorſtellungen und Gebräuche die älteſten ſind, überall, wo der Menſch vom ſogenannten Glauben zum Aberglauben abfällt, dieſer Abfall nur eine Rückkehr zum Glauben der Urväter iſt. So

wie die Thräne kein bloßes Zeichen, ſondern wirklicher Ausdruck und Ausfluß des Schmerzes iſt, ſo iſt auch das Niederfallen bei der Anbetung urſprünglich kein bloßes Zeichen der Unterwürfigkeit und Höflichkeit, ſondern ein unmittelbarer, unwillkürlicher Ausdruck von der Gewalt der Empfindungen und Gemüthsbewegungen, mit denen er zu den Göttern fleht; denn die Macht, vor der ſich der Menſch zuerſt beugt und zu Boden fällt, ſelbſt wo er ſich vor den Göttern niederwirft, iſt die Macht ſeiner Furcht, ſeiner Schmerzen, ſeiner Wünſche, ſeiner Herzensangelegenheiten. Erſt aus dieſem unwillkürlichen ſich zu Boden Werfen iſt das willkürliche entſprungen und auch ohne innere Nothwendigkeit, ohne die entſprechende Urſache zur religiöſen Mode geworden. Wo der Menſch noch nicht Geiſt und Körper auseinander reißt, wo die Cultur noch nicht in der Kunſt der Verſtellung beſteht, in der Geſchicklichkeit, Alles auch ohne inneren Drang und Grund thun und ſagen zu können, da iſt die körperliche Erniedrigung, da iſt überhaupt das der ſpätern Zeit ſymboliſche Zeichen der Sache die Sache ſelbſt — ein Sinnbild, ja! aber ein Bild, das nicht ὁμοιούσιος, ſondern ὁμοούσιος, nicht ähnlichen, ſondern gleichen, deſſelben Weſens mit dem Weſen ſeines Gegenſtandes iſt.

„Das Waſchen mit Waſſer, die körperliche Reinheit war bei den Prieſtern Symbol der moraliſchen Reinheit, der Sündloſigkeit.“ Nein! ſie war mehr, ſie war Sache ſelbſt, weſentlicher Beſtandtheil der moraliſchen Reinigkeit ſelbſt. Der Mörder befleckt ſich mit Blut, der Unmäßige mit Speiſen und Getränken, der Zornige mit Geifer, der Unzüchtige mit veneriſchem Gifte, der Liederliche mit ſeinen eignen Excrementen, kurz der moraliſch Schmutzige mit körperlichem Schmutze aller Art. Wer dagegen keinen Schmutz an und auf ſich leiden kann, kann auch keinen in ſich leiden, wenigſtens ſo lange er in der Harmonie von Geiſt

und Körper lebt, wie das Alterthum, deſſen Ethik ſich auf Phyſik gründete, deſſen Haß gegen das Laſter phyſiſcher Abſcheu war.

Die Griechen und Römer opferten den obern Göttern, den Göttern des Lichts und Lebens weiße, den untern, den Göttern des Todes und der Finſterniß ſchwarze Thiere und drehten dieſen beim Schlachten den Hals unterwärts, jenen aufwärts. Dieſe Handlungen und Farben ſind Zeichen, die aber das Weſen, die Bedeutung der betreffenden Götter nur auf ſynonyme, gleichbedeutende Weiſe verſinnlichen, denn Weiß wirft das Licht unzerlegt zurück, erhellt, erheitert, erfreut; Schwarz verſchluckt alle Farben, alle Lichtſtrahlen, wie die Unterwelt alle Lebensfreuden, macht finſter, traurig, verſtimmt. „An den Horäen, den den Göttinnen der Jahreszeiten gewidmeten Feſte in Athen, wo ſie um Abwendung der übermäßigen Dürre angerufen wurden, ward das ihnen beſtimmte Opferfleiſch nicht gebraten, welches ein Symbol der Hitze geweſen wäre, ſondern geſotten, weil das Sieden mehr eine obſchon durch Wärme gemäßigte Feuchtigkeit anzeigt.“ (Nork, Etym. ſymb. mythol. Wörterb. Horen. Vgl. auch Heffter, Relig. der Griech. und Röm. S. 162.) Der Menſch thut, was die Götter, aber nur im Kleinen, was ſie im Großen thun; er verſinnlicht die Sache durch die Sache ſelbſt, wie hier das Zeitigen der Früchte durch Kochen, die wohlthätige Wirkung der durch Feuchtigkeit gemilderten Wärme durch eben dieſelbe, nur daß die Sache der Götter Natur, die des Menſchen Kunſt iſt, die religiöſe Mimik daher unendlich hinter ihrem Gegenſtand zurückbleibt.

Das Symbol ſtellt ein Allgemeines dar, einen Gattungsbegriff, aber in einem Einzelnen, das ſelbſt zu dieſer Gattung gehört, ſelbſt ein Stück Gattung iſt, ja urſprünglich die ganze Gattung in ſich faßt. So iſt der Phallus ein Symbol der göttlichen

Schöpfungskraft; aber der Phallus, freilich nicht der hölzerne oder ſteinerne, iſt ein Organ, womit man keine Sinnbilder, ſondern wirkliche Weſen macht, ein Organ alſo der ſchaffenden Naturkraft ſelber; ſo iſt die Flamme ein Symbol der Veſta, der Göttin allerdings des bildlichen Feuers, der Liebesgluth, mit der der Menſch an ſeiner Vaterſtadt, ſeiner Familie, ſeinem Heerde hängt, der Eigenliebe alſo und Eigenwärme — ἑστίας, οὗ οὔτε ὁσιώτερον χωρίον ἐν ἀνθρώποις, οὔτε ἡδιον, οὔτε οἰκειότερόν ἐστιν οὐδέν (Xenoph. Cyr. 7, 5, 56) — aber auch der Göttin des wirklichen, ſinnlichen Heerdfeuers, denn ohne phyſiſches Feuer auch kein moraliſches Feuer, die Flamme alſo Veſta ſelbſt. Nec tu aliud Vestam, quam vivam intellige flammam. (Ov. Fast. 6, 291.) Das Symbol iſt pantheiſtiſch, nicht theiſtiſch. So iſt auch das Licht nicht deßwegen Sinnbild des Geiſtes, die vom Licht entnommenen Ausdrücke, wie z. B. Erleuchtung, Aufklärung, ſind nicht deßwegen zum Ausdruck des geiſtigen Klarwerdens gemacht worden, weil der Menſch zwiſchen dem Lichte in ſich und dem ſinnlichen Lichte eine Verwandtſchaft oder Aehnlichkeit entdeckt hat, ſondern deßwegen, weil das Geſicht die erſte Einſicht, weil mit dem Eröffnen der Augen auch der Menſch erſt zum Bewußtſein erwacht, weil der erſte Unterſchied zwiſchen Täuſchung — die Ἀπάτη iſt eine Tochter der Nacht — und Wahrheit der Unterſchied zwiſchen Nacht und Tag, kurz weil das ſpätere ſinnbildliche Licht das erſte eigentliche Licht des Menſchen iſt. So heißt auch der Begriff nur deßwegen ſo, weil der Begriff mit der Hand auch der erſte Begriff im Kopfe iſt, weil der Menſch zuerſt nur erfaßt, was er anfaßt, nur weiß, nur begreift, was Feuer, was Waſſer, was Stein, was Fleiſch, was Schein, was Sein, wenn er die Dinge betaſtet. Die Sprache bewahrt treu und dankbar in den Worten die erſten, unauslöſchlichen, unvergeßlichen Eindrücke; erſt, wenn dieſe vergeſ-

ſen ſind, die Begriffe erweitert und verallgemeinert werden, wird der urſprüngliche, eigentliche Sinn zu einem nur bildlichen. Wie aber in der Sprache, ſo wird auch in der Religion, was urſprünglich die Sache ſelbſt war, ſpäter zu einem bloßen Bilde. So gewiß die hölzernen Pferdeköpfe auf den Bauernhäuſern in vielen Gegenden Norddeutſchlands erſt an die Stelle der weiland wirklichen Pferdeköpfe (Nork, Andeut. e. Syſt. der Mythol. S. 79), die bildlichen oder ſymboliſchen Menſchenopfer in Rom — die Oscilla ad humanam effigiem arte simulata, Macrob. Sat. 1, 7 — erſt an die Stelle wirklicher Menſchenopfer getreten, ſo gewiß ſind auch ſo viele andere Puppenſpiele der Symbolik erſt an die Stelle craſſer Wirklichkeit getreten.

Speiſen und Getränke ſind allerdings auch Zeichen, aber Zeichen von dem Bedürfniß des Eſſens und Trinkens, Zeichen, die erſt im Genuß ihren Sinn finden. Der Genuß von Speiſe und Trank iſt für den geſunden, naturgetreuen, unverdorbenen Menſchen noch keine traurige, ſündhafte oder wenigſtens durch den Sündenfall verurſachte Nothwendigkeit, ſondern ein Freudenfeſt — den Hebräern war ein Gaſtmahl ſogar das Sinnbild der höchſten Seligkeit. Wie ſollte der Menſch daher die Götter, denen er alles Gute verdankt, aber eben deßwegen auch aus Dankbarkeit zurückgibt, von dieſem Freudenfeſte ausſchließen? Sollte er die Götter nur zu müßigen Zuſchauern, mit der Opfergabe von Speiſe und Trank nur ihrer Güte und Oberherrlichkeit ein Compliment machen? Genügte dazu nicht ein modernes Tiſchgebet? Wozu eine Handlung, ohne den Sinn und Zweck dieſer Handlung? Wozu ein Ehrenantheil an der Nahrung ohne wirklichen Antheil? Wie kann ich einem Nichtſehenden für die Gabe der Mittel zum Malen durch ein Gemälde, einem Nichthörenden für die Gabe der Muſik durch ein Concert meine Verehrung und Dankbarkeit bezei-

gen und ausdrücken? Wenn es Aberglaube iſt, den Göttern Speiſe und Trank zu opfern oder geben, weil ſie deren nicht bedürfen, ſo iſt es auch Aberglaube, zu den Göttern zu beten, Aberglaube, überhaupt die Götter zu verehren; denn ſie brauchen auch im Sinne des rationaliſtiſchen oder philoſophiſchen Theismus keine Gebete, keine Verehrung. Aber dieſer Sinn iſt nicht der Sinn der Götter, der wahren, unverſtümmelten, unverkürzten Götter. Der Menſch ſoll ſie verehren, weil ſie verehrt ſein wollen. Nur in einem entſprechenden Sinn des Gegenſtandes der Verehrung liegt der Grund und Sinn jeder Verehrung, Religion ausdrückenden Handlung. „Jene den ganzen Tag verſöhnten den Gott mit Geſange, ſchön anſtimmend den Päan (Geſang an Apollo), die blühenden Männer Achaias, preiſend des Treffenden Macht; und er hörete freudiges Herzens", ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων. (Hom. Il. 1, 474.) So ſinnlos es wäre zu den Göttern zu flehen, oder gar ſie mit Sang und Klang zu ehren, ohne den entſprechenden Sinn dafür bei ihnen vorauszuſetzen, ſo ſinnlos wäre es, ohne Genußvermögen auf Seiten der Götter ihnen Speiſe und Trank vorzuſetzen. Wenn die Chriſten ſich gegen die Abſtammung des Menſchen von der Natur ſträuben, wenn ſie ſchließen: ein empfindendes, denkendes, wollendes Weſen kann nur von einem Weſen entſpringen, welches dieſe Eigenſchaften ſchon für und fertig in ſich hat, ſo müſſen ſie es den Heiden, welche auch im Eſſen und Trinken Menſchen und nicht Thiere waren, nicht verargen, wenn ſie ſchloſſen: eſſende und trinkende Weſen können nur von einem Weſen kommen, welches ſelbſt ißt und trinkt. Ueberdem iſt es höchſt auffallend, wie Chriſten ſich über die gegenſtändliche göttliche Bedeutung des Opfergenuſſes oder Opferdunſtes bei den Heiden luſtig machen können, da doch in der Bibel das Opfer das Brot, die Speiſe Gottes, לֶחֶם אֱלֹהִים heißt,

ja der Bibel zufolge das gegenwärtige, folglich auch chriſtliche Menſchengeſchlecht nur dem ſinnlichen Genuß, dem göttlichen Wohlgeruch des Brandopfers Noahs — „und der Herr roch den lieblichen Geruch und ſprach in ſeinem Herzen: ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen“ (1. Moſ. 8, 21) — ſeine Exiſtenz verdankt.

Allerdings lecken die Götter nicht den für ſie auf die Erde gegoſſenen Wein auf, weder mit einer menſchlichen Zunge, noch einem thieriſchen Rüſſel, ſo wenig als die Götter beſondere akuſtiſche Werkzeuge nöthig haben, um die in die Luft ausgeſtrömten Klagen und Gebete der Sterblichen gehörig auffangen und verſtehen zu können. Sie genießen Speiſe und Trank nicht auf wirkliche, d. h. ſinnlich wahrnehmbare Weiſe — wenn nicht anders ihre geiſtlichen oder vielmehr fleiſchlichen Stellvertreter tabula rasa machen — ſie eſſen und trinken nur im Glauben, in der Einbildung, in der Idee. Wie ſie nur die abgeſonderten Verrichtungen, die Geiſter der Sinne haben, ohne die leiblichen Sinne ſelbſt, wenn gleich dieſe in der Vor- und Darſtellung eine Rolle, übrigens nur auf ihrer Oberfläche ſpielen, ſo haben ſie auch nur den abgeſonderten Genuß, den Geiſt des Eſſens und Trinkens, ohne die beim Menſchen mit dieſen Acten verbundenen Anthropopathismen und Anthropomorphismen. Das Eſſen und Trinken in ſeiner ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit vorgeſtellt, iſt allerdings eine profane, irreligiöſe, der Götter unwürdige Vorſtellung; aber an dieſes profane Detail denkt auch nicht der Opfergläubige. Ueberdem iſt Eſſen und Trinken eine Verrichtung, die nur für den Eſſenden und Trinkenden ſelbſt, aber für den Andern keinen Werth, kein Intereſſe hat, ein bloßer Privatact; die Götter ſind aber weſentlich öffentliche Weſen, Richter, Regenten, Wächter, Beſchützer, weſentlich Weſen nicht für ſich, ſondern für den

Menſchen. Das Privatliche, das profane Gedanken und Vorſtellungen Erweckende tritt daher zurück oder verſchwindet gänzlich vor ihrer öffentlichen Bedeutung und Würde. Namentlich iſt das Ausgezeichnete des hebräiſchen Gottes, daß ſein ganzes Weſen trotz ſeiner ſonſtigen Körperlichkeit und rohen Leidenſchaftlichkeit in ſeinen öffentlichen Charakter, ſeine demokratiſche Wirkſamkeit aufgeht, daß er mit Leib und Seele, „von ganzem Herzen und von ganzer Seele", wie (Jerem. 32, 41) Jehovah von ſich ſagt, Volksfreund, Volksführer, Volkslehrer, Volksgeſetzgeber iſt, während der Zeus der Griechen neben ſeinem öffentlichen Leben und Weſen auch ein nur auf ſich ſich beziehendes Weſen, ein häusliches, geſchlechtliches, alſo auch Privatleidenſchaften und Liebſchaften ausgeſetztes, damit anſtößiges, dem Weſen eines Gottes widerſprechendes Leben hat.

So iſt es auch ein anſtößiger Anthropomorphismus, wenn man ſich das göttliche Auge und Herz in der ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit der menſchlichen Seh- und Empfindungsorgane vorſtellt und ausmalt; aber daß Gott ſieht, daß er hört, daß er ein Herz hat d. h. daß er empfindet, daß er barmherzig iſt, das iſt abſolut nothwendig für den Menſchen und eben deßwegen abſolut weſentlich für Gott — „Alles, ſagt z. B. Tertullian, muß er (Gott) haben wegen Alles, ſo viele Gemüthsbewegungen (sensus) als auch Veranlaſſungen derſelben: Zorn wegen der Verruchten und Galle wegen der Undankbaren ... und Barmherzigkeit wegen der Irrenden" (adv. Marc. 2, 16) — das iſt reine Menſchheit und doch volle Gottheit.

Oder iſt etwa auch das göttliche Auge, das göttliche Herz nur eine „Metapher", nur ein bildlicher Ausdruck, ein Zeichen von göttlichen Kräften und Eigenſchaften, die an ſich oder im Gegenſtande etwas ganz Andres ſind, als im menſchlichen Sinne, ſo daß

das göttliche Auge auf das menſchliche gerade ſo paßt, wie die Fauſt aufs Auge, das Auge in ihm ſo viel wie kein Auge, das Herz in Gott ſo viel wie kein Herz iſt? Welche teufliſche Maskerade! Nein! dieſe Ausdrücke ſind den Gegenſtand, die Sache ſo, wie ſie nur bezeichnet werden kann, bezeichnende Ausdrücke, ſo zu ſagen Nomina propria, Eigennamen, die weder im Himmel, noch auf Erden, mit andern Namen oder Zeichen vertauſcht werden können, ſo wenig Metaphern oder Symbole ſind, als das menſchliche Auge und Herz, Ausdrücke, die im eigentlichen, ja im übertrieben eigentlichen, im allereigentlichſten Sinne zu nehmen ſind, ſo daß der Unterſchied nur darauf hinausläuft, daß das göttliche Auge mehr Auge iſt, als das menſchliche, das göttliche Herz mehr Herz, als das menſchliche, erſt recht, erſt eigentlich Herz iſt, weil bei Gott die Schranken und Hinderniſſe wegfallen, welche das Herz des Menſchen nicht Herz, ſein Auge nicht Auge ſein laſſen. Das göttliche Auge iſt nur der innige, ſelige Wunſch des menſchlichen Auges, daß keine Finſterniß für es exiſtire, daß Alles licht und klar ſei, das göttliche Herz nur der innige, ſelige Wunſch des menſchlichen Herzens, daß keine Bosheit und Kümmerniß es bedrücke, daß Alles ſich herzlich gut und glücklich ſei. „Zeus, ſagt Dio Chryſoſtomus (Or. 12, 76 ed. Emper), heißt φίλιος und ἑταιρεῖος, Beſchützer der Freund- und Bruderſchaft, weil er alle Menſchen zuſammenführt (verbindet) und will, daß ſie freundſchaftlich gegen einander ſeien, Keiner Keinen haſſe und befeinde“ d. h. Zeus (im Sinne der ſpätern Griechen) iſt, als der Freundſchaftliche, nichts andres, als der Wunſch allgemeiner Menſchenliebe.

Der Unterſchied überhaupt zwiſchen anthropomorphiſchen, menſchlichen und göttlichen Eigenſchaften oder Vorſtellungen, der Unterſchied alſo zwiſchen Menſchſein und Nichtmenſch-, Gottſein iſt nur, wie wir ſchon oben ſahen, der Unterſchied zwiſchen den

Arten und der Gattung, zwiſchen den Specialitäten oder Modalitäten und der Weſenheit, zwiſchen den Nebenſachen und der Hauptſache einer menſchlichen Eigenſchaft, Kraft oder Thätigkeit. Was nothwendig und unentbehrlich iſt, was nicht mehr verneint, nicht mehr weiter verdünnt werden kann, ohne ins pure Nichts zu verfallen, das iſt kein Anthropomorphismus mehr, wenn es gleich nur das höchſte und letzte, das weſentliche Menſchliche iſt. Was der Menſch nicht an ſich ſelbſt aufgeben kann, ohne ſich als Menſch aufzugeben, das kann er auch nicht an Gott aufgeben, ohne Gott ſelbſt aufzugeben. Daß ich dieſe Empfindung gerade habe, dieſe Empfindung der Reue, des Grams, des Neids, des Abſcheus, das iſt nicht nothwendig; aber gebe ich die Empfindung überhaupt auf, ſo gebe ich mich den Menſchen auf. Und mein Aufſteigen von mir zu Gott beſteht nicht darin, daß ich plötzlich aus der heißen Zone der menſchlichen Empfindung des Anthropopathismus in das Eismeer gänzlicher Empfindungsloſigkeit überſpringe, ſondern nur darin, daß ich mich zu ſolchen Empfindungen erhebe, die mir gerade die Nothwendigkeit, Herrlichkeit, Seligkeit d. h. eben Göttlichkeit der Empfindung vergegenwärtigen. So wie die Lunge, wenn ſie von erſtickenden Luftarten beläſtigt wird, nur nach reiner, nicht keiner Luft, nicht nach dem leeren Raum ſich ſehnt, ſo iſt auch die Sehnſucht des Menſchen, des Endlichen nach dem Unendlichen nicht die Sehnſucht nach einem leeren Sein, welches gleich Nichtſein iſt, ſondern nur die Sehnſucht des Kranken nach Geſundſein, des Gefangenen nach Freiſein, des Zweifelnden nach Klarſein. Zweifel, Unfreiheit, Krankheit ſind Anthropopathismen, menſchliche Zuſtände, aber klar, frei, geſund ſein heißt Gott ſein. Klarheit, Freiheit, Geſundheit haben nichts außer und über ſich, was ihnen als Ideal vorſchwebte, keinen Wunſch eines Andern, eines Endes, ſie ſind in ſich geſättigte Vollkommenheiten.

Was aber der Menſch nicht von ſich wegwünſcht und wegwünſchen kann, ſo lange er wenigſtens noch nicht verrückt iſt, das kann er auch nicht von Gott wegdenken. Gott hat keine Freude an dem Tode „des Menſchen“, nein! die Gottheit iſt ſelbſt nichts andres als die Freude, die eine menſchliche Kraft oder Fähigkeit an ihrer Vollkommenheit und Geſundheit hat; ſie iſt nicht über und außer den menſchlichen Kräften ſelbſt, ſondern nur über dem, was innerhalb einer Kraft der Menſch von ihr wegwünſcht und wegdenkt; ſie iſt die menſchliche Kraft ſelbſt, nur befreit von den läſtigen Beſchränkungen, Zuthaten und Anhängſeln, womit ſie im Menſchen verbunden iſt.

„Dieß iſt für das Bild Gottes im Menſchen zu halten, daß der menſchliche Geiſt dieſelben Gemüthsbewegungen und Gefühle hat, die auch Gott hat, obgleich nicht ſo, wie Gott ... denn ſo verderblich ſie im Menſchen die Verderblichkeit des menſchlichen Weſens macht, ſo unverdorben macht ſie in Gott die Unverderblichkeit des göttlichen Weſens. Gott erzürnt, aber ohne ſich zu erbittern, ohne ſich ſelbſt zu gefährden, er kommt in Bewegung, aber nicht in Zerrüttung.“ (Tert. adv. Marc. 2, 16.) „Einige Gemüthsbewegungen werden Gott ſo zugeſchrieben, daß ſie wirklich und eigentlich in ihm ſind, aber nicht in der unvollkommenen Weiſe, wie im Menſchen. So iſt in Gott Freude, gaudium, aber unendlich größere, als die Menſchen haben und ſich denken können. Andere menſchliche Gemüthsbewegungen oder ihre beſondern Beſchreibungen gelten nicht eigentlich von Gott.“ (Glassii Philol. sacr. p. 942—43.) „In Gott iſt keine Hoffnung, denn obwohl ſie ſich auf ein Gut bezieht, ſo iſt doch dieſes ein erſt zu erlangendes, keine Sehnſucht, keine Furcht, keine Reue, kein Neid, denn ſie ſind Arten der Traurigkeit, kein Zorn als Verlangen der Rache. Aber Ergötzen, delectatio und Freude ſind in Gott, aber nicht als Paſ-

ſionen, Gemüthsbewegungen (ſcholaſtiſch-ſophiſtiſche Diſtinction!), denn die Freude bezieht ſich auf ein gegenwärtiges Gut, und ſie widerſpricht daher weder hinſichtlich ihres Gegenſtandes, welcher ein Gut iſt, noch hinſichtlich ihres Verhältniſſes zum Gegenſtand einer göttlichen Vollkommenheit. Aber ebenſo wie die Ergötzung, iſt die Liebe eigentlich, proprie in Gott." (Thomas Aq. Summa contra Gent. l. 1. c. 89—91.) Was übrigens der Menſch von ſich in Gott oder als Gott ſetzt, was nicht, das hängt von der verſchiedenen Beſchaffenheit, Bildung und Anſicht des Menſchen ab. Wenn z. B. die ſcholaſtiſchen Theologen, wie ſoeben Thomas Aquino von den menſchlichen Affecten nur Liebe und Freude im eigentlichen Sinne von Gott gelten laſſen, ſo ſetzten dagegen die anthropologiſchen reformatoriſchen Theologen auch andere Affecte in Gott. „Gott liebt wahrhaft oder wirklich, vere amat (heißt es z. B. in Melanth. et aliorum Declam. Argent. T. 3. p. 311) das Menſchengeſchlecht, zürnt wirklich (vere irascitur) den Laſtern, bedauert wirklich, vere dolet, daß Viele durch ihre ſchreckliche Hartnäckigkeit ſich ſelbſt ins Verderben ſtürzen. Gott verſtellt ſich nicht, nein! er hat uns die Bilder ſeines Weſens und ſeiner Gemüthsbewegungen eingedrückt; das Bild der göttlichen Liebe gegen uns iſt eben dieſe dem Innerſten des Herzens eingepflanzte στοργή, Liebe, womit du deine Kinder liebſt." Nun zurück zur Hauptſache.

40.

Der Unterſchied der Götter.

Der chriſtliche Gott iſt ebenſogut als der heidniſche ein menſchliches Weſen, nur andrer Art, als dieſer, weil auch der

Chriſt ein Menſch andrer Art iſt, als der Heide. „Gott iſt kein Stoiker“, ſagt Melanchthon (Eth. Doct. Elem. p. 50), aber auch kein Epikuräer, überhaupt kein heidniſches Weſen, nein! Gott, d. h. der Gott der Chriſten iſt ein durchaus chriſtliches Weſen. Der chriſtliche Gott iſt daher nicht mehr über dem Menſchen, nicht mehr unterſchieden vom Menſchen, als der heidniſche, wenn man, wie ſich's gehört, mit dem chriſtlichen Gott auch nur den chriſtlichen, nicht den heidniſchen Menſchen vergleicht. Die griechiſchen, die homeriſchen Götter ſind trotz ihrer menſchlichen Schwächen und Fehler die claſſiſchen Formen, die Modelle für alle Götter, weil ſie zu ſinnlicher, unmittelbarer Anſchauung bringen, was bei andern abgezognen Göttern erſt auf Umwegen ermittelt wird. Nur muß man nicht vergeſſen, daß die homeriſchen Götter auch nur Götter für homeriſche Menſchen, aber nicht für platoniſche Seelen oder gar für chriſtliche Schulmeiſter ſein wollten, um zu begreifen, daß zwiſchen dem homeriſchen Gott und homeriſchen Menſchen ein ebenſo großer oder geringer Unterſchied iſt, als zwiſchen dem chriſtlichen Gott und chriſtlichen Menſchen. Die Unſterblichkeit iſt bei Homer nur eine Eigenſchaft der Götter, im Chriſtenthum dagegen eine Eigenſchaft des Menſchen ſelbſt. Die Unſterblichkeit kann aber nicht für ſich allein, nicht ohne andere ſie bedingende und begleitende göttliche Eigenſchaften gedacht werden. Der chriſtliche Menſch iſt daher dem heidniſchen gegenüber ein Gott. Young nennt, ganz im Gegenſatz zu den oberflächlichen und unwiſſenden Maulchriſten der Gegenwart, welche den Atheiſten den ebenſo abgeſchmackten, als antichriſtlichen Vorwurf der Selbſtvergötterung machen, höchſt geiſtreich die, welche dem Menſchen das göttliche Attribut der Unſterblichkeit, this Attribute divine abſprechen, Selbſt-Gotteslästerer, Selbſt-Gottesläugner, Atheiſten gegen ſich ſelbſt: Blasphemers and rank Atheists to Themselves.

(Night. 6, 648.) So viel der chriſtliche Gott über dem heidniſchen, ſo viel iſt der chriſtliche Menſch über dem heidniſchen. Der chriſtliche Gott bedarf zu ſeinem Leben keiner Sonne, keines Schlafs, keiner Geſchlechtsliebe, keinen Nektar und Ambroſia, aber der chriſtliche Menſch exiſtirt auch einſt ohne dieſe Naturnothwendigkeiten. „Einſt, aber nicht jetzt.“ Wie gleichgültig iſt dieſer Unterſchied! Was ich einſt, bin ich im Weſen, in der Hoffnung, im Verlangen ſchon jetzt. Der Schmetterling ſteckt ſchon in der Raupe, beſtimmt ihre Art und Geſtalt. Die Raupe des Tagvogels iſt eine andere, als die des Nachtvogels.

So bleibt ſich das Verhältniß von Gott und Menſch immer gleich, Gott iſt, was der Menſch — den Unterſchied bildet nur Das, was der Menſch ſelbſt in ſeiner Vorſtellung von ſich iſt, was er zum Menſchen rechnet, was nicht. Rechnet der Menſch den Leib zu ſeinem Weſen, ſo iſt auch Gott ein leibliches Weſen; hält ſich dagegen der Menſch für einen Geiſt, ſo iſt auch Gott ein Geiſt. „Hat dich nicht Gott gemacht? Was iſt Gott? Fleiſch oder Geiſt? Nicht Fleiſch, ſondern Geiſt, dem das Fleiſch nicht ähnlich ſein kann, weil er ſelbſt unkörperlich und unſichtbar iſt.“ (Ambrosius Hex. 6, 7, 40.) Aber, was iſt der Menſch? „Wir ſind, ſagt derſelbe gleich darauf (§. 42), Geiſt und Seele, die leiblichen Glieder ſind nur unſer Eigenthum“. „Unſere Seele iſt alſo nach dem Bilde Gottes. In dieſer, Menſch! beſteht dein ganzes Weſen (in hac totus es), weil du nichts ohne ſie biſt“ (§. 43). „Nicht alſo das Fleiſch, wiederholt er, kann nach dem Bilde Gottes ſein, ſondern unſre Seele, welche frei iſt und mit ihren ſchrankenloſen (wörtlich: ausgegoſſenen, diffusis) Gedanken und Plänen überallhin ſchweift, welche in Gedanken Alles, auch das Abweſende und Entlegene ſieht“ (8, 45), und malt dann noch weiter dieſe geiſtige Allgegenwart der Seele aus. „Erkenne alſo, Menſch,

ruft er ſpäter aus, wie groß du biſt“ (8, 50). „Der Pöbel ſieht nicht ein, daß kein Gegenſtand der Verehrung, was ein Gegenſtand ſterblicher Augen, weil es nothwendig ſterblich iſt. Und er ſollte ſich nicht darüber wundern, daß man Gott nicht ſieht, da er doch nicht einmal den Menſchen ſieht, den er zu ſehen glaubt, denn das Sichtbare iſt nicht der Menſch, ſondern des Menſchen Behältniß.“ (Lactant. Div. Instit. 2, 3.) „Was hat der menſchliche Körper für Aehnlichkeit mit dem göttlichen Geiſte? Er hat ja nicht einmal mit dem menſchlichen Geiſte die geringſte Aehnlichkeit. Wenn ſich einer ein Bild, eine Geſtalt des Geiſtes oder der Seele vorſtellen könnte, ſo könnte er auch ein Bild von den himmliſchen und höhern Geiſtern machen. Da aber der menſchliche Geiſt keine Form, Geſtalt und Figur hat und daher ſein Weſen weder durch das Geſicht wahrgenommen, noch durch das Gehör und Wort begriffen werden kann, wer kann ſo weit in ſeinem Unſinn gehen und behaupten, daß ein menſchliches Bildniß die Gottheit abbilde und vorſtelle?“ (Euseb. Praep. Evang. 3, 10.) Das Chriſtenthum bleibt allerdings nicht bei dieſer bloßen Geiſtigkeit des Menſchen ſtehen, ſondern fügt ihr als weſentlichen Theil das Fleiſch, den Leib bei. „Der Körper iſt ſowohl der Menſch, als auch die Seele.“ „Wie kann man glücklich ſein, wenn man zur Hälfte zu Grunde geht?“ „Wie unwürdig Gottes, den halben Menſchen wieder herzuſtellen!“ Nein! „Der ganze Menſch empfängt das Heil.“ „Seid ſorglos Fleiſch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Chriſto in Beſitz genommen. Oder wenn ſie euch in Chriſto läugnen, ſo mögen ſie, die euch den Himmel abſprechen, auch Chriſtum im Himmel läugnen.“ (Tertull. de Res. Carnis 32, 34, 51.) Aber auch der chriſtliche Gott ſelbſt bleibt nicht bei der bloßen Geiſtigkeit ſtehen, ſondern wird Menſch und bleibt Menſch, iſt alſo auch körperlicher

Gott. Allerdings iſt dieſer göttliche Körper kein materieller, ſondern geiſtiger, kein irdiſcher, ſondern himmliſcher, d. h. kein wirklicher, ſondern wunſchgemäßer, eingebildeter; aber auch der künftige, der wahre, unvergängliche Körper des Menſchen iſt ein ſolcher. Der chriſtliche Gott iſt wahrhaft allmächtig; er kann, was er will, er gehorcht keinem Schickſal; aber auch der menſchliche Körper im Jenſeits kann, was er will, z. B. eſſen, ob er gleich nicht zu eſſen braucht, er iſt nichts als die verkörperte eingefleiſchte göttliche Allmacht. Der chriſtliche Gott iſt frei von den plaſtiſchen, handgreiflichen, deßwegen dem Spott ſo leicht ausgeſetzten Anthropomorphismen der heidniſchen Götter. Aber ihn deßwegen, weil er von dieſer beſondern Gattung oder Art von Menſchlichkeiten frei iſt, für gar kein menſchliches Weſen mehr halten, das iſt ebenſo verkehrt, als wenn ich die Malerei und Plaſtik zu den einzigen Künſten machen, die Ton- und Wortkunſt, weil hier nicht mehr der Meißel und Pinſel operiren, auch nicht mehr für menſchliche Künſte, für Ausdrücke des menſchlichen, ſondern eines andern unbekannten Weſens halten wollte. Der heidniſche Gott hat zu ſeinem charakteriſtiſchen Ausdruck die Geſtalt — *δέμας εἰκυῖα θεῇσιν* (Hom. Il. 8, 305), *εἶδος ἐχὲ χρυσέης Ἀφροδίτης* (Od. 4, 14) — wenn gleich der Gott als ein Wunſchweſen momentan jede beliebige Geſtalt annehmen kann, weil der heidniſche Menſch ſein Weſen nicht von ſeiner ſinnlichen Geſtalt und Organiſation abſondert; der chriſtliche Gott hat zu ſeinem charakteriſtiſchen Ausdruck den Ton oder vielmehr das Wort, weil der chriſtliche Menſch ſein Weſen als ein von ſeinem Organismus, ſeinem, wenigſtens wirklichen, materiellen Leibe unterſchiedenes und unabhängiges Weſen denkt, dieſes Weſen aber im Worte exiſtirt, im Worte ſeinen angemeſſenen Ausdruck findet.

Will man mit dem Chriſtenthum den Zuſammenhang des

menſchlichen Weſens, der menſchlichen Geſchichte gewaltſam zerhauen, ein aphoriſtiſches, heterogenes, vom menſchlichen Weſen losgeriſſenes und unterſchiednes Weſen ſich aus dem Stegreife offenbaren laſſen, ſo muß man auch behaupten, daß mit dem Chriſtenthum eine ganz neue Gattung von Weſen auf die Welt gekommen iſt, daß die Chriſten aufhörten, Menſchen zu ſein, als ſie aufhörten, Heiden zu ſein. So lange man aber dieß nicht behaupten oder wenigſtens dieſe Behauptung nicht beweiſen kann, trotz aller Anſtrengungen der chriſtlichen Heiligen, Mönche, Nonnen und Anachoreten, ſich zu entmenſchen, ſich zu vergöttern, ſo lange wird auch der Satz beſtehen, daß der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Gott nur der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Menſchen iſt, daß der chriſtliche Gott nur deßwegen ein qualitativ, ein weſentlich vom Menſchen d. h. vom heidniſchen, vom natürlichen Menſchen unterſchiednes Weſen iſt, weil die Wünſche der Chriſten ſich weſentlich unterſcheiden von den Wünſchen der Heiden. Irdiſche, zeitliche Glückſeligkeit — Glückſeligkeit auf dem Boden der Natur, des Vaterlands, des Hausheerds — iſt der Wunſch des Heidenthums, auch Judenthums, himmliſche, ewige Glückſeligkeit der Wunſch des Chriſtenthums. Dieſer Unterſchied der Wünſche iſt der Unterſchied der Götter. In dieſen empfindlichen, praktiſchen Unterſchied münden alle weitern nur theoretiſchen Unterſchiede. Quis enim optat aliquid propter aliud, quam ut felix sit? ... Quis enim aliquid ab aliquo Deo, nisi felicitatem velit accipere? „Was verlangt denn der Menſch von den Göttern außer Glückſeligkeit?“ (August. de Civ. D. 4, 23.) Dieſer Wunſch beſtimmt das Weſen der Götter; dieſer Wunſch entſcheidet ihr Schickſal; denn ſo wie der Menſch neue Wünſche bekommt, ſo genügen ihm auch nicht mehr ſeine alten Götter; er ſchafft ſich

neue. Wo der Menſch innerhalb der Gränze der Natur bleibende Wünſche hat, da hat er auch durch die Naturnothwendigkeit begrenzte Götter, Götter, die ſich nicht über die Geſetze der Natur hinwegſetzen, nicht ſich anmaaßen, mit dem bloßen Wörtchen: Fiat Welten aus Nichts hervorzuzaubern, mit einem bloßen Pereat! die Welt wieder ins Nicht zu ſtoßen; wo aber der Menſch ſich ein unendliches, nicht mehr den Geſetzen der menſchlichen und irdiſchen Natur unterworfnes, nicht mehr an Zeit und Raum gebundenes Glück wünſcht, da hat er natürlich und nothwendig auch einen dieſem Wunſche gleichen, folglich abſolut unbeſchränkten, an keine Nothwendigkeit, kein Naturgeſetz gebundnen, im höchſten Grade freien (liberrimum) Gott.

41.

Die Seligkeit.

Gott iſt nichts andres, als der aus dem Scheffel des menſchlichen Herzens ans Licht des Bewußtſeins hervorgezogene, als ein perſönliches Weſen herausgeſtellte, zum Geſetz oder vielmehr Geſetzgeber ſeines Thuns und Laſſens erhobene, exaltirte Wille des Menſchen, glücklich zu ſein — der Gegenſtand dieſes Willens ſei nun welcher er wolle. Wer dieß nicht erkennt, der hat auch nicht eine Zeile der Bibel geleſen, wenigſtens mit geſundem, freiem Blick. Von Anfang bis zu Ende iſt die einzige Sorge, der einzige Gedanke, der einzige Wille Gottes das Wohl des Menſchen, im Alten Teſtamente das Wohl des Juden, im Neuen des Chriſten. „Gott denkt beſtändig an uns, „„denn Er ſorget für uns““, 1. Petr. 5, 7. O wenn du bedächteſt, Seele, was das heißt, daß der allmächtige und ewige Gott, der deine Güter nicht be-

darf und wenn du zu Grunde gehſt, ſelbſt nichts verlierſt, doch ſeine Augen nicht von dir abwendet, und dich ſo liebt, ſo beſchützt, ſo lenkt, ſo pflegt, als wenn du ein großer Schatz von ihm wärſt". (Bellarmin. de Asc. M. in Deum. Gr. 1, 2 u. Introd.) Kein Wunder, „denn was iſt Gottes würdiger, als des Menſchen Wohl?" nihil tam dignum Deo, quam salus hominis. (Tertull. adv. Marc. 2, 27.)

Daß dieſer Wille dem Menſchen gegenüber ein gebieteriſcher, ſtrenger, ſelbſt ſtrafender Wille iſt, kann nur der frommen Einfalt als ein Widerſpruch mit dem angegebnen Weſen Gottes erſcheinen. Wer geſund werden oder bleiben will, muß Alles meiden, was dieſem ſeinem Wunſche und Zweck widerſpricht, muß unzähligen Vergnügungen entſagen, ſeine Lieblingsneigungen ſogar, d. h. hier ſeine augenblicklichen Gelüſte — αἱ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί Xenoph. Mem. 2, 1, 20, αἱ παραυτίκα ἡδοναί Xen. Cyr. 1, 5, 9 — unterdrücken, muß ebenſo gegen ſich ſelbſt verfahren, mit Furcht und Hoffnung, mit Verheißungen und Drohungen, wie der hebräiſche Gott gegen ſein Lieblingsvolk, der chriſtliche gegen die Chriſten. Gott iſt dem Menſchen gegenüber, was der Arzt dem Kranken, der Vater dem Kinde. Der Vater, der wirklich dieſen Namen verdient, will nicht das Gegentheil von dem, was das Kind will; er will nur das Wohl, das Glück deſſelben, was es ſelbſt will, wenn es gleich oft aus Unwiſſenheit und Unenthaltſamkeit das Gegentheil begehrt; er will nur im Voraus mit ſeinem Verbot — das Verbot iſt nur der der Unbeſonnenheit der Leidenſchaft und ihrer Folge, der Reue zuvorkommende Wille — was das Kind ſelbſt erſt ſpäter als ſeinen eignen Willen erkennt; kurz die Vaterliebe iſt nur die wahre, die Zukunft vertretende, die vorſehende Selbſtliebe des Kindes im Gegenſatz zu ſeiner blinden. Wenn es daher heißt: nicht mein Wille, ſondern dein Wille, Vater, geſchehe! ſo wird

damit nicht der Wille des Menſchen überhaupt aufgegeben, ſondern nur ein einzelner Willensact, der Wille dieſes Genuſſes, dieſes Vergnügens dem bleibenden, wahren Willen aufgeopfert. Wenn der Kranke in Verſuchung kommt, etwas wider das Verbot ſeines Arztes thun oder genießen zu wollen, ſo kann er gleichfalls mit dieſem Spruche: nicht mein, ſondern dein Wille, Arzt, geſchehe! ſeiner Verſuchung widerſtehen; aber gleichwohl iſt dieſer fremde, meinem Gelüſte widerſprechende, mir augenblicklich oder gegenwärtig wehethuende Wille nur der Wille des eignen Wohls, der eignen Geſundheit. Aber der Arzt iſt nur der — ach! wie oft ohnmächtige — Wille der Geſundheit, nur der beſcheidene Wille langen Lebens; Gott aber iſt der Wille des ewigen, ſeligen Lebens und zwar der allmächtige, unwiderſtehliche, unfehlbare Wille — der Wille, deſſen Erfüllungsnothwendigkeit ſtärker iſt als das Schickſal, vor dem ſich die heidniſchen Götter beugten — cum petimus, cedunt fata severa Deo (Melancht. l. c. p. 50) — deſſen Inhalt den Werth der ganzen Welt aufwiegt. „Kennſt du die Wichtigkeit einer unſterblichen Seele? Eine Seele wiegt alle Welten auf.“ (Young, Night. 7, 993—97.) Alles iſt daher umſonſt, alles ſinnlos, alles Nichts für den chriſtlichen Menſchen, wenn er nicht ewig und zwar ewig ſelig iſt. Or All is Nothing, or that Prize (nämlich des Himmels) is All (Young, N. 7, 1128), wie es Bengel-Sternau überſetzt: „das All iſt Nichts, iſt nicht der Himmel Alles“. Pereat mundus, fiat beatitudo.

Gott iſt das Vorwort, die Seligkeit der Text des Chriſtenthums. Oder: das Myſterium der Gottheit iſt erſt in dem Evangelium der Seligkeit enthüllt und geoffenbart. Die Attribute, d. h. die Beſtimmungen oder Eigenſchaften der Gottheit ſind daher nur Eigenſchaften der Seligkeit; ja ſie haben erſt Sinn

und Verſtand, Kraft und Wahrheit, wenn ſie auf die Seligkeit angewandt, auf ſie zurückgeführt werden.

Die Einheit iſt eine weſentliche Bedingung oder Eigenſchaft der Gottheit, aber ſie iſt auch eine weſentliche Bedingung oder Eigenſchaft der Seligkeit. Es giebt nur Einen Gott, aber auch nur Eine Seligkeit. „Daß die Vielherrſchaft kein Gut, ſondern im Gegentheil ein Uebel iſt, hat Homer thatſächlich zu beweiſen geſucht, indem er die aus der Vielheit der Götter entſpringenden Kriege, Kämpfe, Streitigkeiten und Nachſtellungen derſelben erzählt, denn die Einherrſchaft iſt ohne Streit". (Just. Mart. Cob. ad Graecos p. 17 ed. Col.) „Unter Mehreren iſt Verſchiedenheit und Uneinigkeit und Eingang des Schlechtern". (Euseb. Demonstr. Ev. 4, 3. p. 147 ed. Col. 1688.) Wo alſo Vielheit, da iſt Streit, Unfriede, aber nicht nur unter Göttern, ſondern auch Menſchen. „Durch ihre gegenſeitige Streitſucht, ſagt Athanaſius (Orat. c. gent. p. 14 ed. Parisiis 1627.), erbitterten die Götter auch die Menſchen wider einander". „Wie kann, ſagt derſelbe ſpäter ebendaſelbſt (p. 32), was mit ſich ſelbſt nicht übereinſtimmt, Andern den erwünſchten Frieden geben und Eintracht unter ihnen ſtiften?" „Alles, was iſt, widerſtrebt dem Verderben. Was aber beſtehen und bleiben will, das begehrt Eines zu ſein, denn wenn dieſe Einheit aufgehoben wird, bleibt auch nicht das Sein übrig. Alles verlangt daher die Einheit oder das Eine, aber eben dieſes Eine iſt auch das Gute". (Boethius, Consol. 3. Pr. 11.) Gott iſt das höchſte Gut, aber dieſes höchſte Gut heißt mit einem andern Namen, wie wir bereits wiſſen, die „Unſterblichkeit", oder „die Seligkeit", oder „das ewige Leben". „Es iſt aber unmöglich, daß es zwei höchſte Güter gibt, denn wenn dem Einen fehlte, was das Andere hätte, ſo wäre keines das höchſte Gut". (Thom. Aq. Summ. c. gent. 1, 101.) Alles, was wahr

und gut, kann nur vollkommen ſein, wenn es einzig iſt. (Lact. l. c. 3, 15.)

Gott iſt ein dreieiniges Weſen; aber auch die Seligkeit iſt eine dreieinige. Baptizabitur autem unusquisque .... nomine trinae beatitudinis. (Clemens R. Recogn. ed. Gersdorf. p. 36. p. 111.) Sein iſt der Vater, Bewußtſein der Sohn, Gernſein, Seinwollen der h. Geiſt. Aber auch „wir ſind und wiſſen, daß wir ſind und lieben dieſes unſer Sein und Wiſſen". (August. Civ. D. 11, 26.) Aber dieſes Sein, Wiſſen, Lieben, woraus ſchon hier unſer Weſen beſteht, wird erſt vollkommen, wenn es ſeliges Sein, ſeliges Wiſſen, ſeliges Lieben. (Ebend. 28.) Will man auf andre Unterſchiede das Geheimniß der h. Dreieinigkeit zurückführen, nun ſo wird die Seligkeit auch dieſe ſich anzueignen wiſſen.

Gott iſt das einfache, keiner Zu- und Abnahme fähige, unveränderliche, nichts leidende, nichts bedürfende, unabhängige Weſen. Aber auch die Seligen ſind ohne Leiden, ohne Veränderung, ohne Verderblichkeit; ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ (Justin. M. Dial. c. Tryph. p. 264), ἀφθάρτων καὶ ἀνενδεῶν γενομένων (Athenag. de Resurr. p. 49). „Mit Recht hat Euklides, der Stifter der megariſchen Schule, geſagt: das höchſte Gut ſei, was immer daſſelbe und ſich gleich ſei, ob er gleich nicht ausgeſprochen hat, was dieſes höchſte Gut ſei. Dieß iſt aber die Unſterblichkeit und ſonſt nichts andres, weil ſie allein keine Verminderung, keine Vermehrung, keine Veränderung erleidet. Nichts kann für ſelig gelten, außer das Unverderbliche. Dieſes iſt aber nur das Unſterbliche. Selig iſt alſo allein die Unſterblichkeit, weil ſie nicht verdorben und zerſtört werden kann. Selbſt dieſes zeitliche, mit Mühſeligkeiten überladene Leben wird von Allen begehrt und gewünſcht. Wenn nun aber ſchon dieſes

mühſelige und kurze Leben allen Weſen für ein groſſes Gut gilt, ſo iſt offenbar, daß eben dieſes Leben, wenn es ohne Ende und ohne alles Uebel, das höchſte und vollkommne Gut iſt". (Lact. Div. Inst. l. 3. 12.) Aber ein Uebel iſt die Veränderung — summum bonum Deus est, beginnt Isidorus Hisp. ſeine Sent. de summo bono, quia incommutabilis est et corrupi omnino non potest — ein Uebel der Gegenſatz der göttlichen Einfachheit, die materielle oder körperliche Zuſammenſetzung, aus welcher eben die Veränderlichkeit und Verderblichkeit entſpringen; alſo muß Alles, was von Gott, auch von der Seligkeit ausgeſchloſſen werden.

Gott iſt das Weſen, welches keinen Gegenſatz hat, außer das Nichtſein oder Nichts, weil er das volle, höchſte Sein iſt. (August. de Civ. D. l. 12. 2.) Aber auch die Seligen haben keinen Gegenſatz gegen ſich, keinen Widerſpruch zu gewärtigen, weder von ſich aus, noch wo anders her, nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quicquam repugnabit. (Derſ. ebend. l. 20. 27.) Die Seligen bleiben „unſterblich, ohne irgend was Widriges zu leiden"; immortales maneant nihil adversi omnino patiendo. (Ebend. l. 19. 20.) „Dort kämpfen die Tugenden nicht gegen Fehler und Uebel, ſie ſeien welcher Art ſie wollen, ſondern ſie haben zum Lohne den ewigen Frieden, den kein Widerſacher ſtört". (Ebend. 10.)

„Gott iſt aus ſich ſelbſt und deßwegen ſo, wie er ſein will (ex se ipso est et ideo talis est qualem esse se voluit), nämlich keines Leidens fähig (impassibilis), unveränderlich, unverderblich, ſelig, ewig". (Lact. Div. Inst. 2, 8.) Aber der Selige iſt auch ſo, wie er ſein will. „Der Menſch lebt nicht, wie er will; homo non vivit ut vult. Nur der Selige lebt, wie er will, und keiner iſt ſelig, außer der Gerechte. Aber auch ſelbſt der Gerechte lebt

nicht, wie er will, außer wenn er dahin gelangt iſt, wo kein Tod, kein Betrug, keine Beleidigung mehr ſtattfindet und die Gewißheit vorhanden iſt, daß es immer ſo ſein werde. Dieß verlangt ja die Natur und ſie kann nur vollkommen ſelig ſein, wenn ſie erreicht, was ſie verlangt. Welcher Menſch kann denn nun aber leben, wie er will; da ſelbſt das Leben nicht in ſeiner Gewalt iſt? Er will ja leben, muß aber ſterben. Wie lebt alſo der nach Wunſch oder wie er will, der nicht ſo lange lebt, als er will?" (Aug. Civ. D. 14, 24 u. 25.) Wenn aber der Selige lebt oder iſt, wie er ſein will, ſo iſt ſein Sein ein Sein von Herzen, nicht von Natur, ein ſelbſtgewünſchtes, ſelbſtgeſchaffenes Sein. „Die himmliſche Wohnung erbaut Gott ſelbſt. Das iſt aber nicht allein zu bewundern, ſondern dieß, daß er ſie baut, wie es dir beliebt", ὡς σοὶ ἀρεστόν ἐστιν. (Chrysostom. Homil. in Joan. H. 56. al. 55, 3. p. 331.) Jedermann ſieht ein, daß, wenn im Himmel keine Krankheit, kein Tod, kein ſonſtiges Uebel iſt, ſie nur deßwegen nicht dort ſind, weil der Menſch wünſcht, daß ſie nicht dort ſeien, daß der Grund dieſes von allen Uebeln freien Lebens der menſchliche Wunſch iſt, wie umgekehrt der Grund davon, daß er hier nicht lebt, wie er will, nur ſeine Abhängigkeit von der Naturnothwendigkeit iſt, aus welcher er ſelbſt ohne Wiſſen und Willen entſprungen iſt. Wenn alſo der Menſch in der Seligkeit ein nicht von einem andern Weſen ihm ohne, ja, wider Wiſſen und Willen aufgedrungenes, ſondern ein erwünſchtes, aus ſeinem eignen Herzen und Kopf entſprungenes, mit ſeinem Willen einiges Sein hat, ſo iſt auch die erſte Beſtimmung oder Eigenſchaft der Gottheit, die Aſeität, wie die Scholaſtiker ſagten, das nicht von einem Andern, das aus und von ſich ſelbſt Sein eine Eigenſchaft der Seligkeit.

Eins mit dem Von- und Ausſichſein iſt das Freiſein. Gott

iſt ein abſolut freies Weſen; aber auch die Seligen ſind es, auch für ſie exiſtirt keine Nothwendigkeit. Tunc non erit ipsa necessitas. (Aug. de Civ. D. l. 22, 30.) Ubi casus adversi apud Dominum? aut ubi incursus infesti apud Christum? .... ubi necessitas aut quod dicitur fortuna vel fatum? (Tertull. de Resurr. Carn. 58.)

Gott iſt ein überſinnliches, unſichtbares, nur zu denkendes oder glaubendes Weſen; aber die Seligkeit iſt es auch. „Das höchſte Gut (die Unſterblichkeit) iſt deßwegen Seligkeit und Ewigkeit, weil es nicht geſehen, betaſtet und begriffen werden kann“. (Lactant. Div. Inst. 4, 1.) „Denn was ſichtbar iſt, ſagt der Apoſtel, das iſt zeitlich, was aber unſichtbar iſt, das iſt ewig.“ (2. Kor. 4, 18.) „Der Gerechte lebt vom Glauben, denn unſer Gut ſehen wir nicht, daher wir es nur im Glauben ſuchen müſſen“. (Aug. Civ. D. 19, 4.) „Denen, die in guten Werken ausharren und nach der Unſterblichkeit ſtreben, wird Gott geben ewiges Leben, Freude, Friede, Ruhe und eine Fülle von Gütern, die „„kein Auge geſehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menſchen Herz gekommen iſt““, 1. Kor. 2, 9.“ (Theophil. ad Autolyc. l. 1. a. Schluß.)

Gott iſt ein übernatürliches, übermenſchliches Weſen; aber iſt es nicht der Selige auch? „Es gibt, ſagt der heilige Thomas Aquino, eine doppelte Seligkeit oder Glücklichkeit des Menſchen. Die eine ſteht im Verhältniß zur menſchlichen Natur (proportionata humanae naturae), zu welcher der Menſch nämlich durch die Principien (Anlagen und Kräfte) ſeiner Natur gelangen kann. Die andere aber iſt die über die Natur des Menſchen hinausgehende Seligkeit (beatitudo naturam hominis excedens), zu welcher der Menſch allein durch die göttliche Kraft gelangen kann, vermöge einer gewiſſen Theilnahme an der Gottheit, wie Petrus

ſagt (2. Petr. 1, 4), daß wir durch Chriſtus der göttlichen Natur theilhaftig geworden ſind. Und weil ſolche Seligkeit das Maaß der menſchlichen Natur überſchreitet, ſo reichen die Principien dieſer nicht hin, um den Menſchen zu jener zu erheben. Es müſſen alſo noch überdieß dem Menſchen von Gott einige Principien zugegeben werden, durch die er zur übernatürlichen Seligkeit ordinirt wird — und dieſe Principien ſind die theologiſchen Tugenden, welche Gott nur zu ihrem Gegenſtande haben und von Gott allein uns eingeflößt werden". (Summa Prima Secundae Qu. 62 de Virt. Theol. ad prim.)

Aber gleichwohl hat dieſe nur durch die Theologie dem Menſchen verheißene und zugeſicherte übernatürliche und übermenſchliche Seligkeit einen ſehr natürlichen und menſchlichen Grund und Urſprung, — das Verlangen nämlich des chriſtlichen Menſchen nach ſolcher überſchwänglicher Seligkeit, von welcher der naturgetreue Menſch nichts weiß. „Die vollkommene und wahre Seligkeit, ſagt ſelbſt derſelbe Heilige, kann man nicht in dieſem Leben haben ..., denn da die Seligkeit das vollkommene und ſelbſtgenuge Gut iſt, ſo ſchließt ſie alles Uebel aus und erfüllt jedes Verlangen. In dieſem Leben kann aber nicht jedes Uebel ausgeſchloſſen werden, denn es iſt vielen Uebeln unterworfen, die unvermeidlich ſind. Auch kann das Verlangen des Menſchen in dieſem Leben nicht geſättigt werden, denn der Menſch verlangt von Natur den beſtändigen Beſitz eines Gutes; die Güter dieſes Lebens aber ſind vorübergehend, ja das Leben ſelbſt iſt vergänglich, und doch wünſchen wir zu leben und zwar immer zu leben; denn der Menſch flieht von Natur den Tod; es iſt daher unmöglich, in dieſem Leben Seligkeit zu genießen". (Summa Prima Sec. Qu. 5 ad tert.) „Die Seligkeit des Menſchen kann unmöglich in einem erſchaffenen (endlichen) Gut beſtehen, denn die Seligkeit iſt das

vollkommene Gut, welches gänzlich das Verlangen ſtillt, denn ſonſt wäre es nicht der letzte Zweck, wenn noch etwas zu wünſchen übrig bliebe. Der Gegenſtand des menſchlichen Willens oder Verlangens iſt aber das univerſelle Gut, wie der Gegenſtand des menſchlichen Geiſtes das univerſelle Wahre; daher kann nichts das Verlangen des Menſchen ſtillen, außer das univerſelle Gut, welches aber in keinem erſchaffenen Weſen gefunden wird, ſondern allein in Gott, weil jede Creatur nur Theile des Guten hat; daher Gott allein den Willen oder das Verlangen des Menſchen ausfüllen kann, gleichwie es in den Pſalmen heißt: qui replet in bonis desiderium.“ (Ebend. Qu. 2 ad oct.) „Die Vollkommenheit der göttlichen Seligkeit kann daraus ermeſſen werden, daß ſie alle Seligkeiten in vollkommenſter Weiſe befaßt. Was die Glückſeligkeit des beſchaulichen Lebens betrifft, ſo hat Gott die vollkommenſte ununterbrochene Anſchauung von ſich und allem Andern; was aber die des thätigen Lebens betrifft, ſo hat er die Regierung nicht eines Hauſes oder Staates, ſondern die der ganzen Welt; denn die falſche irdiſche Glückſeligkeit hat nur einen Schatten von jener vollkommenſten Glückſeligkeit. Sie beſteht nämlich nach Boethius in Vergnügen, Reichthum, Macht, Würde und Ruhm. Gott hat aber das erhabenſte Vergnügen an ſich und eine allgemeine Freude an allem Guten ohne Beimiſchung von etwas Widrigem; ſein Reichthum beſteht in allſeitiger, mit allen Gütern erfüllter Selbſtgenugſamkeit, ſeine Macht in unendlicher Kraft, ſeine Würde in ſeinem Vorrang vor allen Weſen und der Regierung derſelben, ſein Ruhm in der Bewunderung jedes ihn irgendwie erkennenden Geiſtes.“ (Derſ. Summa cont. gentil. 1. c. 102.) Aber alle dieſe Güter werden auch den Seligen zu Theil. „In jener Seligkeit, welche aus der Anſchauung Gottes entſpringt, wird jedes Verlangen des Menſchen erfüllt, ſo das

Verlangen nach Ruhm dadurch, daß die Seligen mit Chriſtus regieren werden (Offenb. Joh. 20, 4. 6), daher auch die Seligkeit gloria, Herrlichkeit heißt, das Verlangen nach Reichthum in dem Genuß jenes Weſens, das alle Güter befaßt, das Verlangen nach Vergnügen in geiſtigen Vergnügungen, das allen Weſen eingeborne Verlangen nach Selbſterhaltung in der vollkommenen, vor jedem ſchädlichen Einfluß geſicherten Ewigkeit". (Derſ. ebend. l. 3. c. 63.) So befriedigen ſich im Himmel oder Gott, wo angeblich und ſcheinbar von allen „gemeinen", irdiſchen Dingen und Trieben abgeſehen wird, die irdiſchen Wünſche der Menſchen. So beſteht der Himmel aus denſelben Beſtandtheilen, wie die Erde, nur mit dem Unterſchiede, daß hier die traurige Naturnothwendigkeit dieſe Stoffe beherrſcht, dort aber die Phantaſie nach den Wünſchen des Menſchen ſie verbindet und geſtaltet.

Kurz: Gott und Seligkeit ſind Eins — der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch iſt nur der: der Menſch iſt das im Willen, das in der Hoffnung, Gott das in der That, in Wirklichkeit ſelige Weſen; der Menſch der verlangende, Gott der befriedigte Glückſeligkeitstrieb; der Menſch der Seligkeitswunſch, Gott der Erfüller, richtiger: das Erfülltſein dieſes Wunſches. „Alles, was Geiſt oder Verſtand hat, wünſcht von Natur immer zu ſein. Ein natürliches Verlangen kann aber nicht leer oder vergeblich ſein. Jedes geiſtige oder intellectuelle Weſen iſt alſo unzerſtörbar". (Derſ. Summa P. 1. Qu. 75. Art. 6.) Aber das Weſen, in dem dieſer viel — ja Alles ſagende Wunſch kein leerer und vergeblicher, ſondern als erfüllter Gegenſtand iſt, iſt und heißt eben Gott. „Der Geiſt iſt nicht ſterblich, weil er Gott, welcher unſterblich iſt, begehrt (desiderat) und erkennt." (Lactant. Div. Inst. 3, 12; an einer andern Stelle l. 7, 9 ſucht und liebt.) „Der Menſch blickt aufrecht zum Himmel, um Gott zu ſuchen. Er, der

die Unſterblichkeit verlangt, muß alſo unſterblich ſein". Non potest igitur non esse immortalis, qui immortalitatem desiderat. (Lactant. Epitome Inst. Div. Nro. 70.) Who wishes Life immortal proves it too. Man's Thirst of Happiness declares: it is. (Young, Night. 7, 609 u. 11.) „Ich werde ihr Gott ſein, ſagt Gott durch den Propheten, d. h. ich werde Alles ſein, was die Menſchen geziemender Weiſe wünſchen: Leben und Heil und Nahrung und Reichthum und Ruhm und Ehre und Friede, kurz alle Güter. Ja das iſt der Sinn der Worte des Apoſtels, daß Gott Alles in Allem ſei. Er ſelbſt wird das Ziel unſrer Wünſche ſein (finis nostrorum desideriorum), er, der ohne Ende wird geſehen, ohne Ekel geliebt, ohne Ermüdung gelobt werden". (Aug. Civ. D. 22, 30.)

Gott iſt der Inbegriff aller Güter, die Philoſophen ſagten: aller Realitäten, aller Vollkommenheiten, aller Wahrheiten, d. h.: Gott iſt der Inbegriff aller Wünſche; in ihm ſind alle menſchlichen Wünſche Wahrheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit. Gott iſt das nothwendige Weſen; aber dieſe Nothwendigkeit liegt nur in der Nothwendigkeit der Erfüllung der menſchlichen Wünſche. Es iſt nur Ein Gott, aber alle menſchliche Wünſche laufen zuletzt auch nur auf den Einen Wunſch hinaus, glücklich, ſelig zu ſein. Was iſt Allmacht, wenn ſie nicht glücklich macht? Was Allwiſſenheit, wenn ſie nicht das Bewußtſein der Seligkeit iſt? Was Allgegenwart, was überhaupt Unendlichkeit, wenn ihr Inhalt nicht Seligkeit iſt? Seligkeit nur macht die Gottheit zur Gottheit; Seligkeit iſt ihr Endzweck; alle andern göttlichen Eigenſchaften und Kräfte ſind nur Bedingungen, nur Mittel oder Werkzeuge zu dieſem Zwecke. Wer aber die Sache gibt oder macht, der gibt oder macht auch die Bedingungen zu ihr, wer den Zweck, auch die Mittel; was daher die Götter zu ſeligen Weſen

macht, das macht ſie auch zu allmächtigen, allweiſen, allgütigen Weſen. Zu ſeligen Weſen macht ſie aber nur der Seligkeitswunſch; nur dieſer Wunſch iſt daher der Poietes, der Macher, der Schöpfer der Götter. Gott iſt ſelig; aber iſt da Seligkeit, wo kein Wille, kein Verlangen, folglich auch keine Empfindung, kein Bewußtſein der Seligkeit iſt? Iſt aber Gott ſelig, weil er ſelig ſein will? Nein! er iſt nur ſelig, weil der Menſch ſelig ſein will. Nur der unklare, verworrene, myſtiſche Kopf mengt beides in Gott untereinander; der klare, ſelbſtbewußte Kopf ſcheidet, gibt Gott nur das Seligſein, dem Menſchen aber das Seligſeinwollen.

„Nicht ſelig, nein! ſittlich ſein wollen iſt der Grund der Religion, denn keine Tugend ohne Gott, ohne Religion". Ja wohl! aber der Sinn dieſer Worte iſt nur der: keine Tugend ohne Seligkeit, oder, wenn dieſes Wort zu überirdiſch klingt, ohne Glückſeligkeit. Der Menſch ſoll nicht gut ſein, um ſelig zu werden; nein! aber er ſoll ſelig ſein, um gut zu ſein, denn er kann nicht gut ſein, wenn er nicht ſelig oder glücklich iſt; Gutſein hängt vom Wohlſein ab. Die Moral, die es nur mit Begriffen zu thun hat, mag die Glückſeligkeit von der Tugend abhängig machen, aber das Leben, wo nicht Begriffe, ſondern Weſen, empfindende, bedürftige, verlangende Weſen entſcheiden, macht es umgekehrt und hat Recht. Tugend iſt Glück (inneres, aber nicht vom Aeußern unabhängiges Glück), Laſter Unglück. Tugend, die nicht aus der Glückſeligkeit entſpringt, iſt nur Heuchelei. Wer daher die Menſchen beſſer machen will, der mache ſie vor Allem glücklicher; iſt dieſes unmöglich, ſo verzichte er auch auf jenes.

42.
Die Selbſtliebe.

Seliges, ewiges Leben iſt der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens. Es iſt ein Gott, heißt im Chriſtenthum: es iſt kein Tod, es iſt ein ewiges Leben. Der vom Tode wieder auferſtandene Menſch oder Gott, deſſen Fleiſch kein Verderben ſah (Apſtg. 2, 31), der nicht vom Tode feſtgehalten oder beſiegt werden konnte (Ebend. 24), der vielmehr den Tod beſiegt und aufgehoben hat, eben deßwegen der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, der Fürſt des Lebens heißt und iſt, dieſer iſt das perſonificirte Weſen des Chriſtenthums, das perſonificirte Weſen des ewigen, ſeligen Lebens.

Was aber der weſentliche Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens, das iſt auch der weſentliche Gegenſtand und Grund der chriſtlichen Moral. „Die Liebe iſt das Weſen des Chriſtenthums", ja wohl! aber nicht die Liebe zu Nichts, ſondern die Liebe des Menſchen zu ſich, oder, was eins iſt — denn wer kann ſein Leben von ſich unterſcheiden oder abtrennen, ohne mit dem Leben ſich ſelbſt zu vernichten? — die Liebe zu ſeinem Leben, aber nicht die Liebe zu dieſem ſeinen endlichen oder zeitlichen, ſondern zum ewigen, unendlichen Leben. Gottesliebe iſt Seligkeitsliebe, iſt Selbſtliebe. Es iſt daher eins, ob ich ſage: zur „Ehre Gottes" oder zum „Nutzen des Menſchen", denn daſſelbe, was zur Ehre Gottes, geſchieht zugleich zum Beſten des Menſchen; eins, ob ich ſage: „im Namen des Herrn", oder „im Namen des Heils", ob ich ſage: „um Gottes willen" oder um „meinet- oder meiner Seligkeit willen." „Einer Geliebten wegen, ſagt z. B. Chryſoſtomus, verläßt der Menſch all ſeine Güter, aber Gottes wegen oder vielmehr um unſrer ſelbſt willen, ἡμῶν

αὐτῶν ἕνεκεν, wollen wir oft nicht den dritten Theil unſers Vermögens ausgeben." Homil. in Joann. (Hom. 79. al. 78, 5. p. 471. Opp. omn. T. VIII. Paris. 1728.) „Wir kämpfen, ſagt derſelbe, gegen die Feinde der Wahrheit (die Ketzer, die ἀνομοίους), die Alles aufbieten, um den Ruhm des Sohnes Gottes oder vielmehr ihren eignen herabzuſetzen." (Hom. 3. al. 2, 2. p. 18.) „Gott hat ſelbſt nicht ſeinen eingebornen Sohn unſretwegen verſchont, wir aber verſchonen unſer Geld zu unſerm Verderben, wider uns ſelbſt, καθ' ἑαυτῶν. Er hat für uns den Sohn hingegeben, wir aber verachten nicht einmal das Geld ſeinetwegen, aber auch nicht unſretwegen." (Hom. 27. al. 26, 3.) Die Chriſtum ins Herz gefaßt haben, fliehen alle weltlichen Geſchäfte, „ſowohl auf Chriſti Befehl, als aus Liebe zum Heil, zur Seligkeit", et Christi imperiis et amore salutis, ſchreibt der heilige Paulinus an Auſonius (Aus. Opp. Ep. 3, 57). „Indem ich dich meinen Gott ſuche, ſuche ich das ſelige Leben." (Aug. Confess. 10, 20.) „Der gilt für böſe bei Gott, der nicht nach dem ſuchen will, was ihm nützlich iſt. Denn wie kann der einen Andern lieben, der ſich ſelbſt nicht liebt? Oder wem wird der nicht Feind ſein, der ſich ſelbſt nicht Freund ſein kann?" (Clem. R. Recogn. 3, 53.) „Betrachte, daß die Liebe Gottes auch eine rechte und wahre, ja die einige Liebe ſeiner ſelbſten ſeye. Die Urſache iſt, dan ſich ſelber lieben iſt wöllen ihm das wahre Gut beförderen: nun iſt unmöglich, daß wir mit der wahren Theologiſchen Liebe uns lieben, ohne daß wir nit auch zumal uns unſers höchſte Gut, welches Gott ſelbſt und ſeine Liebe iſt, befördern, dahero gibt uns Chriſtus kein ausdrückliches Gebott, uns ſelbſten zu lieben, weil Gott lieben, ſich ſelbſten wahrhaftig lieben iſt. Es kann nicht geſchehen, ſpricht der h. Auguſtin, daß welcher Gott liebt, nicht auch ſich ſelbſten liebe, ja vielmehr kann allein der-

jenige ſich zum allerbeſten lieben, der Gott kann lieben.“ (Theol. Affect. d. i. anmüth. Erkanntn. Göttl. Dinge v. Bail. Cöllen 1712. S. 589—90.) Aber wie ſtimmt denn mit dieſer Selbſtliebe die Bibel überein? Vortrefflich, ſelbſt da, wo ſie das Gegentheil zu ſagen ſcheint. „Will mir Jemand nachfolgen, der verläugne ſich ſelbſt und nehme ſein Kreuz auf ſich und folge mir. Denn wer ſein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber ſein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden. Was hülfe es dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an ſeiner Seele? (d. h. verlöre ſein Leben, oder wie es Lucas 9, 25 heißt: ſich ſelbſt, ἑαυτόν.) Oder was kann der Menſch geben, damit er ſeine Seele wieder löſe?“ (ſein Leben wieder eintauſche, d. h. was iſt dem Leben an Werthe gleich? Matth. 16, 24—26.) „So aber deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, ſo haue ihn ab und wirf ihn von dir. Es iſt dir beſſer, daß du zum Leben lahm oder ein Krüppel eingeheſt, denn daß du zwo Hände oder zween Füße habeſt und werdeſt in das ewige Feuer geworfen. Und ſo dich dein Auge ärgert, reiß es aus und wirf es von dir. Es iſt dir beſſer, daß du einäugig zum Leben eingeheſt, denn daß du zwei Augen habeſt und werdeſt in das hölliſche Feuer geworfen.“ (Matth. 18, 8. 9.) Allerdings gebietet alſo das Chriſtenthum Opfer der Selbſtverläugnung. Oder ſollte es kein Opfer, keine Selbſtverläugnung ſein, ſich ſeiner eignen lieben Glieder zu berauben? Aber iſt dieſe Selbſtverläugnung eine abſolute, d. h. eine ſinnloſe, eine ſolche, die nicht mehr innerhalb der Gattung der menſchlichen Selbſtliebe ihren Platz und Verſtand findet? Iſt der Verluſt dieſes Lebens im Sinne des Chriſten der Verluſt des Lebens überhaupt, des Lebens für immer und ewig? Schneidet der Chriſt, weil er ſich Hand und Fuß und Auge ausſchneidet, deßwegen auch den Kopf

ab, wie von kopflosen Träumern oder politischen Schlauköpfen, die zum Besten des eignen Selbstes Andern die Selbstlosigkeit zur Religion machen, behauptet wird? Schneidet er dieselben sich nicht deßwegen ab, weil es besser ist, ohne sie ewig und glücklich zu leben, als mit ihnen in die Hölle, d. h. in das ewige Unglück und Verderben zu stürzen? O wie überchristlich sind doch die modernen Christen! Trotz der Verstümmelungen, die sie dem Menschen gebietet, muthet die Bibel doch nicht ihm zu, sich beide Augen auszustechen, sondern läßt ihn ausdrücklich nur einäugig, μονόφθαλμον in das Himmelreich eingehen, während die modernen Christen sich auch dieses eine Auge, das dieselbe kluger und vernünftiger Weise übrig gelassen hat, ausstechen und nun natürlich zwischen Haupt und Gliedern des menschlichen Egoismus nicht mehr unterscheiden können.

Wie ganz anders dachten doch auch hierin die alten Christen! Wie beschämen sie die modernen Christen mit ihren großsprecherischen Phrasen! Wie offen sprechen sie die wahren Beweggründe der christlichen Moral aus, die Gründe, welche zugleich auch die einzigen geistigen oder psychologischen Gründe von der schnellen Ausbreitung und endlichen Weltherrschaft des Christenthums sind! [72] „Welche Liebe, sagt z. B. der heilige Augustin, gebührt nicht dem himmlischen Vaterland wegen des ewigen Lebens, wenn wegen des menschlichen Ruhms schon das irdische Vaterland von seinen Bürgern so geliebt wird! Seht die Römer an! Was haben sie nicht gethan, was nicht gelitten blos aus Ruhmbegierde und Vaterlandsliebe? Wie können wir Christen also großthun, wenn wir Gutes thun und Uebel erleiden für jenes Vaterland, welches von diesem so weit absteht, als der Himmel von der Erde, als das ewige Leben von dem zeitlichen Vergnügen, als festgegründeter Ruhm von eitlen Lobeserhebungen, als die

Geſellſchaft der Engel von der Geſellſchaft der Sterblichen, als das Licht deſſen, der Sonne und Mond gemacht hat, von dem Lichte der Sonne und des Monds! Wenn die Decier ſich dem Tode weihten, um durch ihr Blut den Zorn der Götter zu beſchwichtigen und das römiſche Heer zu befreien, wie können die heiligen Martyrer ſich einbilden, ſie hätten Etwas gethan, was mit der ewigen und wahren Glückſeligkeit des himmliſchen Vaterlandes im Verhältniß ſteht, wenn ſie bis zur Vergießung ihres Blutes, nicht nur ihre Brüder, für welche, ſondern auch ſelbſt ihre Feinde, von denen es vergoſſen wurde, vorſchriftmäßig liebend, den Kampf des liebenden Glaubens und der gläubigen Liebe gekämpft haben? Wie kann der Chriſt ſich mit ſeiner freiwilligen Armuth brüſten wollen, die ihm doch nur ſeine Reiſe in das Vaterland, wo Gott ſelbſt der Reichthum iſt, erleichtert, wenn der Conſul L. Valerius ſo arm ſtarb, daß das Geld für ſeine Beerdigung vom Volk eingeſammelt wurde? Oder wie will er es als eine Großthat von ſich rühmen, daß er durch keinen Gewinn dieſer Welt ſich zur Untreue gegen ſein ewiges Vaterland verleiten ließ, wenn Fabricius auch nicht durch die glänzendſten Anerbietungen des Königs Pyrrhus bewogen werden konnte, ſein Vaterland aufzugeben? Wenn alſo wir Chriſten nicht thun für den Gottesſtaat, was die Römer für den Ruhm ihres irdiſchen Vaterlands, ſo müſſen wir uns ſchämen; thun wir es aber, ſo dürfen wir deßwegen nicht ſtolz ſein, denn es ſind, wie der Apoſtel ſagt, die Leiden dieſer Zeit nicht werth der künftigen Herrlichkeit, die an uns geoffenbart wird." (de Civ. D. 5, 16—19.) „Wer ſollte ſich alſo nicht aus allen Kräften beſtreben, zu dieſer Herrlichkeit zu gelangen? . . . Miterbe Chriſti werden, den Engeln gleichen, mit den Patriarchen, mit den Apoſteln, mit den Propheten ſich an dem Beſitz des himmliſchen Reichs erfreuen! Dieſe

Anmerkungen.

1.] Dieſe Ueberſetzung wird hier im Deutſchen in der Regel zu Grunde gelegt, jedoch, wie ſogleich die Verbeſſerung des zweiten brandigen Verſes dieſer Ueberſetzung zeigt, ſtets, wenigſtens da, wo es aufs Wort ankommt, mit den nöthigen Berichtigungen. Dieſe Bemerkung gilt auch von der Lutheriſchen Bibelüberſetzung.

2.] Eben ſo wie Zeus läßt Achilleus in ſeinem Gebet an Zeus Z. 16, 23 mit den Worten: „So wie ſchon du zuvor mich höreteſt, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabſt und furchtbar ſchlugſt die Achäer", und Thetis Z. 18, 75, wenn ſie zu ihrem Sohne ſagt, daß ihm alles von Zeus erfüllt ſei, wie vordem mit erhobnen Händen er gefleht, den Unterſchied zwiſchen der Mutter und dem Sohne, folglich auch zwiſchen Zeus und Thetis fallen. Faſt bemerkt zu Z. 16, 236: „übrigens iſt das hier angedeutete Gebet nirgends in den vorhandnen Gedichten als geſchehend erwähnt, dagegen wird auch 18, 75 auf daſſelbe als etwas Bekanntes hingewieſen". Aber offenbar meint der Dichter unter dieſem Gebete die an ſeine Mutter gerichteten Bitten und Klagen, die ja in Wahrheit nur dem Zeus ſelbſt gelten, wie ein Nebel, *ἠΰτ' ὀμίχλη*, bei Licht beſehen, in den Aether des Zeus ſich auflöſen. „Viel nun fleht er zur Mutter, der trauteſten, breitend (ausſtreckend) die Hände", 1, 350, *πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο χεῖρας ὀρεγνύς*, gleich wie es 18, 75 heißt: *εὔχεο χεῖρας ἀνασχών*. Schon der Scholiaſt (Scholia in H. Iliadem, J. Bekker. 1825) bemerkt daher richtig zu 18, 236: *τὴν ἀπὸ τῆς μητρὸς δέησιν ἑαυτοῦ εὐχὴν νενόμικεν· ὁ γὰρ τὴν Θέτιν αὐτῷ ἀνελὼν Ἀχιλλεὺς ἦν, καὶ εἰς αὐτὸν ἄγεται ἡ εὐχή.* Ebenſo bemerkt er zu 18, 75: *πρίν γ' εὔχεο: κατὰ τὸ λεληθός· ἢ ἐπεί φησι „πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο."*

anderes weit beſſeres denken, ſo können wir auch den Ruhm dieſer Welt verachten, wenn wir einen andern weit herrlicheren Ruhm, einen Ruhm, der erſt eigentlich Ruhm iſt, uns vorſtellen. Denn der weltliche Ruhm iſt eitel und leer, Ruhm nur dem Namen nach, jener himmliſche aber iſt der wahre, denn er ſtützt ſich nicht auf das Lob der Menſchen, ſondern der Engel, der Erzengel und des Herrn der Erzengel, ja auch ſelbſt der Menſchen. Wenn du auf jenes Theater, θέατρον hinblickſt, an jene Kronen denkſt, in jenes Beifallsklatſchen dich verſetzeſt, ſo wird dich nimmer das Irdiſche feſthalten." (Chrysost. Hom. in Joan. 29. al. 28, 3.) „Das gegenwärtige Leben iſt ſüß und voller Annehmlichkeit, aber nicht für Alle, ſondern nur für die, die an demſelben feſthängen. Wenn man in den Himmel hineinblickt, die himmliſchen Dinge ins Auge faßt, ſo wird man daſſelbe ſchnell geringſchätzen und verachten; denn auch körperliche Schönheit wird nur ſo lange bewundert, als ſich keine andere glänzendere zeigt; ſo wie ſich aber eine neue größere Schönheit zeigt, ſo wird die frühere verachtet. Wenn alſo auch wir auf jene Schönheit blicken und die Pracht des himmliſchen Reichs ins Auge faſſen wollen, ſo werden wir uns ſchnell von den Feſſeln der gegenwärtigen Dinge loslöſen, denn eine Feſſel iſt ja die Theilnahme an dem Gegenwärtigen." (Hom. 67, 1.) „Niemand wird Silber, Gold und dergleichen nichtswürdige und ſcheinbare Güter verachten, wenn er nicht größere Güter liebt, gleichwie auch Niemand ſchlechte (bleierne) Münzen verachtet, wenn er nicht Goldſtücke hat. So verachtet auch der Bauer wenig Getreide, wenn er eine größere Ernte hofft. Wenn wir alſo ſelbſt da, wo wir in unſerer Hoffnung uns täuſchen können, das, was wir beſitzen, verachten, wie viel mehr müſſen wir da ſo verfahren, wo, was wir erwarten, gewiß iſt? Wollen wir alſo nicht ſelbſt uns beſtrafen, nicht

durch den Beſitz von Koth uns der himmliſchen Schätze berauben!“ (Hom. 81. al. 80, 3.)

Wenn es daher in der Bibel heißt: „ſo ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben?“ (Matth. 5, 46), ſo bezieht ſich dieſe uneigennützige, keine Gegenliebe, keinen Dank erwartende Liebe nur auf die ſchlechten Münzen der Erde, aber nicht auf die Goldſtücke des Himmels, nur auf den Schein, aber nicht auf das Weſen der Moral, welches im Glauben liegt, nur auf die Menſchen, aber nicht auf Gott, oder, was eins iſt, die himmliſche Seligkeit, und findet daher ihre Erklärung in den Worten: „wenn du ein Mittags- oder Abendmahl macheſt, ſo lade nicht (nicht nur, non tantum) deine Freunde, noch deine Nachbarn, die da reich ſind, auf daß ſie dich nicht etwa wieder laden und dir vergolten werde, ſondern (sed etiam) lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden: ſo biſt du ſelig; denn ſie haben es dir nicht zu vergelten, es wird dir aber vergolten werden in der Auferſtehung der Gerechten.“ Luc. 14, 12—14.

weiſe Neſtor, um den niedergeſchlagnen Agamemnon aufzurichten: Nimmer wird doch Zeus dem Hektor alle ſeine jetzigen Gedanken und Hoffnungen verwirklichen, ſondern ich glaube vielmehr, daß dieſer noch großes Herzeleid erdulden werde, wenn etwa Achilleus ſein Herz aus (oder nach) dem unſeligen Zorne umwenden (uns wieder zuwenden) ſollte. So iſt die Hoffnung, daß Zeus nicht alle Gedanken Hektors verwirklichen, eins mit der Hoffnung, daß Achilleus nicht immer zürnen werde.

6.] Whate 'er th' Almighty's subsequent Command,
His first Command is this: „Man, love thyself".
In this alone, Free-agents are not free.
Young, Nightthoughts. N. 7, 169.

So läßt ſich Alles, auch was innerſte, eigenſte (wenn auch in andern Dingen und Fällen dem Menſchen unbekannte) Natur- oder Weſensfolge iſt, wie als Zweck, ſo als Geſetz vorſtellen.

7.] Daher wundert ſich Libanius in ſeiner Trauerrede über den unerwarteten Tod des Kaiſers Julian in ſeinem Feldzug wider die Perſer, warum nicht Aphrodite oder Athene den Julian, der ſelbſt ſein Leben nicht achtete, *ἠμέλει τοῦ σώματος*, gerettet hätten. L. Orat. et Decl. Reiske 1. p. 515.

8.] „קדם begegnen, entgegenkommen, entgegengehen gleich *ἀντιάω*, *ἀντιάζω*, daher mit נגד ... gewöhnlich: zuvorkommen, überraſchen, was aber nicht zu סְבִיר paßt und überhaupt nicht ſicher iſt". Hupfeld, Pſalmen zu Pſ. 17, 13 und Pſ. 21, 4. Wenn ich aber Einem, der auf mich mit zugewendetem Geſicht zugeht, um mich z. B. zu bitten, wie auch hier in dieſem Pſalm V. 3 von den Bitten des Königs die Rede iſt, entgegenkomme oder gehe, iſt dieſe entgegenkommende Güte nicht auch eine zuvorkommende, wenn gleich nicht im Sinne der grace prévenante?

9.] Der Tod des Patroklos kann als eine gerechte Strafe für Achilleus maaßloſen Zorn und Eigenſinn angeſehen werden. Quum sibi unice prospiciat, caeso viro amicissimo ... poenas dat gravissimas. Jovis id numine evenisse declaratur, neque Achilles ignorat. (G. Baeumlein, Comment. de Hom. p. 22.) Aber gleichwohl iſt dieſe criminaliſtiſche Anſicht eine einſeitige, denn es heißt ausdrücklich von dem Gebete des Achilleus vor der Abſendung des Patroklos Z. 16, 233 – 248, daß Zeus nur einen Theil deſſelben verſagt, den andern aber ihm gewährt habe. Und Zeus gewährt ihm gerade den Wunſch, den Achilleus ſelbſt an die Spitze ſeines Gebetes ſtellt. Er wünſcht zuerſt Kriegsmuth und Siegsruhm für ſeinen Freund und dann erſt Unverſehrtheit. *πρέπον Ἀχιλλεῖ*, bemerken die Scholien zu V. 241, *δόξαν αἰτεῖσθαι πρὸ σωτηρίας· διὸ καὶ ὁ Ζεὺς δι-*

3.] Wie ſehr dieſer Zeus mit dem Weſen des Menſchen und zwar mit dieſem Weſen, von dem hier die Rede, identiſch iſt, beweiſt auch die Aeußerung des Achilleus I. 1, 354—56, wiewohl derſelben zugleich eine beſondere Abſicht zu Grunde liegt. Er ſagt nämlich in Einem Athemzug: „der hochdonnernde Zeus! doch gar nichts ehrt er mich jetzo! Siehe, des Atreus Sohn, der Völkerfürſt Agamemnon hat mich entehrt", nach Voß, der dieſe Stelle genauer, dem Text entſprechender überſetzt hat, als Minkwitz und Wiedaſch. Es heißt nämlich von Zeus: *νῦν δ' οὐδέ με τιτὸν ἔτισεν*; von Agamemnon aber *ἠτίμησεν*: nicht geehrt, dann entehrt, beſchimpft. Dieſelbe Redensart, die aber hier Achilleus vom Zeus braucht, hat er früher V. 244 vom Agamemnon gebraucht, nur daß dort das liebenswürdige *τιτὸν* fehlt, und daher, ſtatt *οὐδέ*, *οὐδέν* Nichts ſteht.

4.] Uebrigens bemerkt ſchon der Scholiaſt zu den Worten des Odyſſeus: „Chryſes, mich ſandte daher der Völkerfürſt Agamemnon, daß ich die Tochter dir brächt' und die Sühnhekatombe dem Phöbos opferte für die Achäer, den Zorn zu verſöhnen des Herrſchers (Apollos), der nun Argos Volke ſo ſchmerzliches Wehe verhänget" (I. 1, 441—45), daß hier Odyſſeus eigentlich nur aus Höflichkeit nicht den Prieſter, ſondern Apollo den Urheber des Uebels nenne. *ὃς νῦν Ἀργείοισι πολύστονα κήδε' ἐφῆκεν: ἐμφρόνως τὸ μὴ εἰπεῖν ὅτι Χρύσου εὐξαμένου ὁ λοιμὸς ἐπηνέχθη, ἵνα μὴ διατρέψῃ τὸν γέροντα ὡς κακῶν αἴτιον. καίτοι Ἀχιλλεύς φησι: „τοῖο δ' Ἀπόλλων εὐξαμένου ἤκουσεν."*

5.] *Διὸς ἐτράπετο φρήν* I. 10, 45, Zeus Sinn hat ſich gewendet, verändert, ſagt daher Agamemnon, als in Folge von dem verderblichen Zorne Achilleus ſich das Kriegsglück auf die Seite der Trojer gewendet hatte. Zeus Sinn hat ſich aber gewendet, weil er offenbar, wie der Scholiaſt zu dieſer Stelle bemerkt, vor den Bitten der Thetis den Hellenen beigeſtanden hatte. Daher ſagt auch Athene, die Schutz- und Siegsgöttin der Hellenen, die ſonſt ſo bevorzugte und geliebte Tochter Zeus: „jetzt haßt mich Zeus, denn er vollzieht den Willen der Thetis, *Θέτιδος δ' ἐξήνυσε βουλάς*, die ihn flehentlich bat, den Achilleus zu ehren". 8, 370. Das heißt: jetzt iſt Zeus wider die Hellenen, weil Achilleus wider ſie iſt. Als ſich aber der Sinn des Achilleus wieder zu Gunſten der Griechen gewendet, als er wenigſtens bereits ſeinen Freund Patroklos aus Theilnahme an ihrem Unglück ihnen zu Hülfe geſchickt hatte, heißt es abermals: „bereits hatte ſich ſein (Zeus) Sinn geändert", *δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ*. 17, 546. Höchſt naiv ſagt daher der greiſe und

weise Nestor, um den niedergeschlagnen Agamemnon aufzurichten: Nimmer wird doch Zeus dem Hektor alle seine jetzigen Gedanken und Hoffnungen verwirklichen, sondern ich glaube vielmehr, daß dieser noch großes Herzeleid erdulden werde, wenn etwa Achilleus sein Herz aus (oder nach) dem unseligen Zorne umwenden (uns wieder zuwenden) sollte. So ist die Hoffnung, daß Zeus nicht alle Gedanken Hektors verwirklichen, eins mit der Hoffnung, daß Achilleus nicht immer zürnen werde.

6.] Whate 'er th' Almighty's subsequent Command,
His first Command is this: „Man, love thyself".
In this alone, Free-agents are not free.
Young, Nightthoughts. N. 7, 169.

So läßt sich Alles, auch was innerste, eigenste (wenn auch in andern Dingen und Fällen dem Menschen unbekannte) Natur- oder Wesensfolge ist, wie als Zweck, so als Gesetz vorstellen.

7.] Daher wundert sich Libanius in seiner Trauerrede über den unerwarteten Tod des Kaisers Julian in seinem Feldzug wider die Perser, warum nicht Aphrodite oder Athene den Julian, der selbst sein Leben nicht achtete, *ἠμέλει τοῦ σώματος*, gerettet hätten. L. Orat. et Decl. Reiske 1. p. 515.

8.] „קדם begegnen, entgegenkommen, entgegengehen gleich *ἀντιάω*, *ἀντιάζω*, daher mit ... פָּנִיר gewöhnlich: zuvorkommen, überraschen, was aber nicht zu פָּנִיר paßt und überhaupt nicht sicher ist". Hupfeld, Psalmen zu Ps. 17, 13 und Ps. 21, 4. Wenn ich aber Einem, der auf mich mit zugewendetem Gesicht zugeht, um mich z. B. zu bitten, wie auch hier in diesem Psalm V. 3 von den Bitten des Königs die Rede ist, entgegenkomme oder gehe, ist diese entgegenkommende Güte nicht auch eine zuvorkommende, wenn gleich nicht im Sinne der grace prévenante?

9.] Der Tod des Patroklos kann als eine gerechte Strafe für Achilleus maaßlosen Zorn und Eigensinn angesehen werden. Quum sibi unice prospiciat, caeso viro amicissimo... poenas dat gravissimas. Jovis id numine evenisse declaratur, neque Achilles ignorat. (G. Baeumlein, Comment. de Hom. p. 22.) Aber gleichwohl ist diese criminalistische Ansicht eine einseitige, denn es heißt ausdrücklich von dem Gebete des Achilleus vor der Absendung des Patroklos J. 16, 233—248, daß Zeus nur einen Theil desselben versagt, den andern aber ihm gewährt habe. Und Zeus gewährt ihm gerade den Wunsch, den Achilleus selbst an die Spitze seines Gebetes stellt. Er wünscht zuerst Kriegsmuth und Siegsruhm für seinen Freund und dann erst Unversehrtheit. *πρέπον Ἀχιλλεῖ*, bemerken die Scholien zu V. 241, *δόξαν αἰτεῖσθαι πρὸ σωτηρίας· διὸ καὶ ὁ Ζεὺς δι-*

δοὺς τὸ ἕτερον τὸ μεῖζον αὐτῷ δίδωσι, φησὶ δὲ τὴν ἀνδραγαθίαν· οὐδεὶς γάρ, bemerkt ſehr richtig dazu der Scholiaſt, πάντα κατορθοῖ παρὰ θεῶν τὰ αἰτούμενα, denn es gibt unzählige Wünſche, deren gleichzeitige und gleichräumige Erfüllung unmöglich iſt. Patroklos hatte die Ehre, den Sarpedon zu erlegen, den „erſten Helden der Bundesgenoſſen“ der Troer, Zeus geliebten Sohn, deſſen Tod ſelbſt der Vater der Götter und Menſchen aufs tiefſte beklagte und mit Wunderzeichen, mit blutigen Regentropfen ehrte. ἁρμόδιος, bemerken die Scholien zu dieſer Stelle, ἡ τερατεία, ἐφ' ᾧρωϊ τοιούτῳ καὶ παιδὸς πενθοῦντος Διὸς τὸν κόσμον μόνον οὐχὶ συνάχθεσθαι. Dieſe Ehre büßte oder erkaufte vielmehr Patroklos mit ſeinem Tode. „Achilleus hatte dem Patroklos das Beſte gerathen, ſagen die Scholien zu Z. 16, 684 — keineswegs nur aus neidiſchem Ehrgeiz, wie dieſelben richtig zu 16, 83 und 18, 13 bemerken — aber der Wille des Zeus ſiegte, welcher den Patroklos, um Sarpedon zu rächen, tödten wollte“. In Beziehung auf den Achilleus aber hat dieſer Tod keineswegs nur eine ſtrafrechtliche Bedeutung. Achilleus war die erſte, die ausgezeichnetſte, die edelſte, die allſeitigſte Perſönlichkeit unter den griechiſchen Helden, und doch hatte er gerade die größten Opfer einer Sache gebracht, an der er außer ſeinem Ruhme kein perſönliches Intereſſe hatte. „O wie oftmals hob mein muthiges Herz ſich von Sehnſucht, einer gefälligen Gattin vermählt, in ehlicher Eintracht mich der Güter zu freun, die Peleus der Greis ſich geſammelt“. (Z. 9, 398.) „Was bewog denn zum Kriegszug gegen die Troer Argos Volk? Was führt' er daher die verſammelten Streiter, Atreus Sohn? Wars nicht der lockigen Helena wegen? Lieben ſie etwa allein von den redenden Menſchen die Weiber Atreus Söhn'?“ (Ebend. 337.) „Nicht ja wegen der Troer, der Lanzenkundigen kam ich mit hieher in den Streit, gar nichts ſind jene mir ſchuldig. Denn nie haben ſie mir die Roſſe geraubt, noch die Rinder, nie auch meine Frucht verletzt. Dir, ſchamloſeſter Mann, dir folgten wir, daß du dich freuteſt, nur Menelaos zu rächen und dich, du Ehrevergeßner, an den Troern“. (Z. 1, 152—160.) Und noch mitten im Schmerz über Patroklos gedenkt er mit Wehmuth ſeines Vaters, „der nun wohl in Phthia die bitterſten Thränen vergießet, ſolches Sohns zu entbehren, der hier im Lande des Fremdlings um die entſetzliche Helena kämpft mit den Reiſigen Trojas“. (19, 323.) Es war daher nothwendig, daß Achilleus einen perſönlichen, ſenſualiſtiſchen Verluſt von dem Feinde erlitt und zwar den allerſchmerzlichſten, den er nur erleiden konnte: — οὐ μὲν γάρ τι κακώτερον ἄλλο πάθοιμι 19, 321 — den Verluſt eines Freundes, den er ſeinem eig-

nen Haupte gleich geſchätzt, um nicht nur Andere, ſondern ſich ſelbſt zu rächen und ſo auf eine ſeiner würdige Weiſe zu fallen, denn an den Tod Hektors, ſeines nach der Erlegung des Patroklos perſönlichen Feindes, war ja ſein eigner gebunden.

10.] Die Scholien zur Odyſſee legen die Worte des Odyſſeus 7, 256—58: „ja ſie (die Kalypſo) verhieß auch, mich unſterblich zu ſchaffen in ewig blühender Jugend; doch mir konnte ſie nimmer das Herz im Buſen bewegen“ (ἔπειθεν), ſo aus, daß er nur deßwegen dieſes Anerbieten nicht angenommen, weil er der Kalypſo nicht getraut, nicht geglaubt hätte, daß ſie ihn wirklich unſterblich machen wolle und könne. Eine im höchſten Grade geiſt- und ſinnloſe Erklärung. Was die Kalypſo verſpricht, das ſagt nur die Poeſie des Affects, das hat nur die Bedeutung einer, poetiſch als ein Factum vorgeſtellten, hyperboliſchen Annahme.“ Aber gleichwohl iſt der Vorzug, der hier dem ſterblichen, aber heimiſchen Leben vor dem unſterblichen, aber auswärtigen, von den geliebten Gegenſtänden losgeriſſenen Leben gegeben wird, voller Ernſt und ganz im Geiſte der griechiſchen Denkart und Mythologie. So zog Polydeukes den Tod mit ſeinem Bruder der Unſterblichkeit ohne ihn vor; da er aber als ein Sohn des Zeus nothwendig unſterblich war, ſo theilte er wenigſtens mit ſeinem ſterblichen Bruder die Unſterblichkeit, die er ohne ihn in vollem, ungeſchmälertem Maaße beſeſſen hätte.

τοῦτον ἦ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ' οὐρανῷ,
εἶλετ' αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης
Κάστορος ἐν πολέμῳ.

Pindar. Nem. 10, 107—10.

So zog auch der Kentaur Cheiron oder Chiron den Tod der Unſterblichkeit vor, nach Lucian (Dial. Mort. 26), weil ihm das ewige Einerlei des unſterblichen Lebens zuwider war, nach der Mythologie aber (Apollod. 2. 5. S. 4. § 6), weil er eine unheilbare Wunde am Knie hatte. Aber hätte nicht auch Odyſſeus eine unheilbare Wunde, wenn auch nicht am Knie, doch im Herzen gehabt, wenn er im unſterblichen Leben nicht zu Hauſe und bei den lieben Seinigen — *μετὰ οἷσι φίλοισι* O. 1, 19 — geweſen wäre? Der Grieche ſchätzt den Werth des Lebens nicht nach ſeiner Dauer, ſondern nach ſeiner Qualität, ſeinem Inhalt; er iſt in ſeinen Anſprüchen an das Leben nicht ſo beſcheiden, wie der deutſche Michel, dieſer politiſche Caspar Hauſer, der ſchon zufrieden iſt, wenn man ihm nur das Leben hier wie dort nicht nimmt, ſei's auch das Leben in einem weltlichen oder geiſtlichen Zuchthaus. Dem Tithonos hatte Zeus auf die Bitten der Eos oder Aurora Unſterblichkeit verliehen, aber die Thörin hatte vergeſſen, mit dem ewigen Leben zugleich ewige Jugend für ihn

ſich auszubitten. So hatte denn Tithonos zwar ein ewiges Leben, aber ein Leben ohne Genuß, ohne Kraft, ohne Freiheit, denn „er konnte kein Glied an ſeinem Leibe bewegen, noch aufheben.“ So wie dieſen, ſagt daher Aphrodite zum Anchiſes (in Ven. 240—45), wünſche ich dich nicht unſterblich, wohl aber, wenn du ſo, wie du jetzt biſt an Geſtalt und Leibesbildung, fortlebteſt. So wie aber hier die Venus ihrem Sinne und Charakter gemäß zum Menſchen ſpricht, ſo jeder andere Gott, nur daß er natürlich andere Eigenſchaften, andere Lebensgüter im Sinne hat. So ſagt Zeus als Freiheitsgott zum und im Griechen: Unſterblichkeit ohne Freiheit wünſche ich nicht; beſſer als Freier geſtorben, denn als Sklave gleich den Barbaren ewig gelebt; ſo denn auch als Vaterlands- und Familiengott zum und im Odyſſeus: ſo wie ich jetzt bin bei der Kalypſo, ohne Heimath, ohne Penelope, mag ich nicht unſterblich ſein. Vetus est enim, ſagt Cicero (Ep. ad fam. 7, 3), ubi non sis, qui fueris, non esse, cur velis vivere. Und dieſer Spruch gilt, wie die angeführten Beiſpiele zeigen, nicht nur vom gegenwärtigen, ſondern auch zukünftigen, als unſterblich vorgeſtellten Leben.

11.] Damit ſchließt dem Sinn nach die Odyſſee, wenn gleich der Schluß mit den Worten: „Jene nun beide wandten ſich herzlich froh zu des alten Lagers Gewohnheit“ (23, 296), wie alte Grammatiker wollten, nicht nur höchſt proſaiſch oder vielmehr pedantiſch wäre, ſondern auch wahrhaft beleidigend, alſo dem innig humanen, allberuhigenden, nichts zu wünſchen übrig laſſenden Geiſte der Odyſſee geradezu widerſprechend; denn dieſer Geiſt verlangt, daß die Seelen der erſchlagenen Freier, wenn auch keineswegs, wie es 24, 1 bis 202 geſchieht, in der Unterwelt zu Wort, aber doch, wie Odyſſeus ſelbſt ſchon vorher 23, 118—122 andeutet und 24, 413 bis 548 wirklich geſchieht, auf der Erde in den Seelen der Ihrigen und des theilnehmenden Volks, wozu auch der Zuhörer gehört, zur Ruhe kommen. „Weil er nunmehr, ſagt Zeus, die Freier geſtraft der edle Odyſſeus: ſchwöre man heiligen Bund: er bleib ihr König auf immer; wir dann wollen der Söhn' und leiblichen Brüder Ermordung tilgen aus aller Geiſt (vergeſſen machen, ἔκλησιν θέωμεν); man liebe ſich unter einander, ſo wie zuvor, und es ſei Reichthum und Friede befeſtigt.“ 24, 482—486. „Das älteſte Beiſpiel, bemerkt Fäſi zu V. 483, einer politiſchen Amneſtie.“ Was würde der Odyſſee fehlen, wenn ihr dieſes erhabene, noch heute beherzigungswerthe Beiſpiel fehlte? Uebrigens bemerkt ſchon F. A. Wolf in ſeinen Proleg. ad H. 179.5. I. p. 136: Nam de Odyssea, quod volunt, plane efficiunt. In hac suus quemque sensus docet, si extrema illa deessent, sollicitos nos abituros esse de Ulysse, tantarum

difficultatum victore, quandoquidem ei tum maxime metueremus a parentibus et cognatis caesorum 108 nobilium juvenum, nisi amnestia et pax fieret deorum interventu et subita μηχανῇ.

12.] Prophetiae dicuntur τελεῖσθαι, cum implentur. Similiter Graeci dicunt oracula τελεῖσθαι. Wolfii Curae Philol. et Crit. T. V. 1741. zu dieſer Stelle.

13.] אַחֲלַי utinam, „wollte Gott". Sunt qui a חָלָה deducunt, quod in Pihel praeter alia etiam precari significat, quasi precantis et optantis vox sit. Buxtorf. Geſenius vermuthet jedoch eine andere Abſtammung.

14.] Eoque honore ... afficiebant ... etiam aequales. Gen. 23, 7. Gesenius (Lex. ed. Hoffmann 1847). Aber aus Höflichkeit, die nicht genug unterthänigſte Diener machen kann, namentlich, wenn man Jemanden um etwas bittet, und die Bitte gewährt wird, wie es hier mit Abraham der Fall iſt. Wie aber eben daſelbſt als Belegſtelle Gen. 37, 7. 9. 10 angeführt werden kann, begreife ich nicht, denn hier in dieſem prophetiſchen Traume verbeugen ſich ja die Brüder Joſephs nicht vor ihm als einem ihres Gleichen, ſondern vor ſeiner zukünftigen Größe.

15.] Im Text ſteht vorher: ein Glaube oder eine Annahme, die zwar gottlos, oder, wir wollen weder opfern, πιστεύειν μὲν οὐχ ὅσιον, ἤ, worauf dann der nächſte Satz mit δέ folgt, und dieſe Annahme gelten läßt. Aber bei allen Belegſtellen wird Das, was nicht nothwendig und weſentlich zum Sinn und Zweck der Anführung gehört, zur Vermeidung aller überflüſſigen Weitſchweifigkeit entweder nur nach ſeinem allgemeinſten Sinn überſetzt oder weggelaſſen.

16.] Alle Erſcheinungen oder Vorſtellungen von den Göttern, welche zu ihrer Vorausſetzung nur die Perſönlichkeit oder Individualität der Götter haben, werden mit Ausnahme der „Strafen der beleidigten Gottheit" als Vorſtellungen abgeleiteter, ſecundärer Art und Ordnung, eben deßwegen als ſelbſtverſtändliche in dieſer Schrift bei Seite gelaſſen. So iſt es z. B., da Zeus und Thetis perſönliche, wirkliche, lebendige Weſen ſind, ganz nothwendig, daß dieſe als Göttin und zugleich Mutter des Achilleus ſeine Wünſche bei jenem in ihrem Namen, auf Grund ihrer dem Zeus erwieſenen Wohlthaten geltend macht. So nur wird ein perſönliches, alſo egoiſtiſches Weſen zur Erfüllung von Wünſchen Anderer bewogen. Aber ſelbſt die Perſönlichkeit als ſolche iſt, natürlich für die Erkenntniß, nicht für den Glauben, nur eine Vorſtellung zweiten Ranges, weil es ſich von ſelbſt verſteht oder wenigſtens durch eine höchſt naheliegende Folgerung ergibt, daß das wunſcherfüllende Weſen ein dem wünſchenden Weſen

blutverwandtes, innigſt gleiches, folglich auch wirkliches, lebendiges, perſönliches Weſen iſt.

17.] Daſſelbe gilt auch von den überflüſſigen und überſchwänglichen Zuvorkommenheiten, den vorlauten, vor- und unzeitigen — eben deßwegen auch ἀτόποις — Verheißungen d. h. prophetiſchen Complimenten, die Jehovah in der Geneſis (namentlich der ſog. Jehovahurkunde) den Erzvätern macht.

18.] Eo unumquodque tempore est capessendum, quo maxime valet. Ante opus invocandus est Deus, in opere major est manuum usus, quam precum. Jer. Hoelzlinus ad Apollon. Rhod. Argon. l. II. 355, wo es vorher heißt: wenn ihr den Meerpaß durchſchneidet, ſo liegt euer Heil nicht in Gebeten oder Gelübden, ſondern der Stärke der Hände, und darauf: vorher aber verwehr ich euch nicht, zu den Göttern zu flehen.

19.] Die angegebene Bedeutung oder Weſensbeſtimmung des Glaubens findet ſich auch ſchon in den Apologieen der Kirchenväter vom chriſtlichen Glauben, natürlich, wie ſich von ſelbſt verſteht, weder conſequent durchgeführt, noch als Princip erfaßt. „Der Arzt, ſagt z. B. Euſebius (Praeparatio Evang. l. I. V., hier jedoch nur in Beziehung auf den Glauben der Laien und Ungelehrten), befiehlt mit Wiſſenſchaft wie ein Herr und Herrſcher, was man thun und meiden ſoll; dieſer aber (der Kranke) gehorcht ihm wie einem König und Geſetzgeber, weil er glaubt, daß ihm das Verordnete heilſam ſein werde, πιστεύων συνοίσειν αὐτῷ τὸ προστεταγμένον. So nehmen auch die Schüler von den Lehrern die Grundſätze der Wiſſenſchaften an, im Glauben oder weil ſie glauben, daß das Gelehrte ihnen nützlich ſein werde, πιστεύσαντες ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔσεσθαι τὸ μάθημα. Ja ſelbſt auch die Philoſophie ergreift Keiner eher, als er glaubt (oder überzeugt iſt), daß das, was ſie verkündet, ihm von Nutzen ſein werde, und ſo ergreift denn dieſer die Lehre des Epikur, jener aber die kyniſche Lebensweiſe. So ergreifen auch die Menſchen der eine dieſes, der andre jenes Gewerbe, weil ſie glauben und hoffen, daß das ergriffene Gewerbe ihren Lebensunterhalt ihnen verſchaffen werde. Kurz das ganze menſchliche Leben ſtützt ſich nur auf Hoffnung (vorher auch: die gute Hoffnung τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα) und Glauben". So ſagt auch Arnobius adv. Gent. l. II. (p. 28 ed. Elmenhorst. 1610): estne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeeunte suscipiant, sumant atque aggrediantur? an terris peregrinamini, navigatis, non domum vos credentes peractis negotiationibus remeaturos? terram ferro scinditis, atque oppletis seminum varietate, non credentes vos frugem percepturos esse vicibus temporariis? ... aegritudines corporum

medicorum committitis manibus, non credentes morbos posse mitigata asperitate leniri? bella cum hostibus geritis, non victoriam vos credentes proeliorum successionibus relaturos? veneramini deos et colitis, non credentes illos esse et propitias aures vestris supplicationibus accommodare? So thun alſo die Menſchen Alles aus oder im Glauben, aber nur im Glauben an die Erfüllung ihrer Wünſche. Der religiöſe Glaube unterſcheidet ſich urſprünglich von dem in dieſen Beiſpielen enthaltenen Glauben nur dadurch, daß er das, was der Menſch hier nur vorübergehend, momentan wünſcht und glaubt, zu einem beſtändigen Weſen und eben damit auch zu einem Gegenſtande beſtimmter, regelmäßiger Feſtlichkeit und Andacht macht.

20.] „Volumus, Jubemus.“ Notat Donat. ad illud Terent. „animo jam nunc otioso esse impero“, id est volo. et „jubeo te salvere“ id est volo. J. Bodini de Rep. l. 3. c. 5.

21.] So heißt es auch in Platons Kritias (VII. ed. Tauchn.) vom Poſeidon, daß er die Inſel Atlantis als ein Gott oder weil er ein Gott, οἷα δὴ θεὸς εὐμαρῶς, leicht, bequem, nullo negotio (Ast), „ohne alle Beſchwerlichkeit“ (Wagner), mit Waſſer und Lebensmitteln verſehen habe.

22.] Wenn auch der Menſch, ſagt Libanius über die Unerſättlichkeit (p. 243 Reiske), noch ſo glücklich iſt, ſo ſitzt er doch da und ſeufzt über die Nothwendigkeit zu ſterben, und preiſt ſelig den Himmel und die Sonne, weil ſie immer ſein und nie vergehen werden.

23.] Wie alle Eigenſchaften der Götter bei Homer in der Praxis, in der That zu Grunde gehen und zwar nothwendig, weil mit der conſequenten Durchführung derſelben die poetiſche Kraft und Wirkung aufgehoben würde, ſo iſt auch dieſe Augenblicklichkeit nur ein Gedanke. Wie abgeſchmackt wäre es aber auch, wenn die Götter wirklich augenblicklich, alſo ohne Bewegung, ohne ſichtbare Handlung am Ziele wären. Daß übrigens die Götter auch dieß ſein könnten, wenn ſie nur wollten, beweiſen ihre augenblicklichen Gebetserhörungen, ſelbſt aus weiter Ferne, und ſonſtige Wirkungen, die nur eine Allmacht als Urſache vorausſetzen.

24.] Wie hier ſteht Ilias 13, 79 das μενοινάω des kampfgierigen Aias dem unerſättlich ſtürmenden μεμαῶτι Hektor entgegen.

25.] In dem orphiſchen Zeus, „dem ſinnbildlichen Ungeheuer der Myſtiker“, wie ſich Voß in ſeinen mythol. Briefen ausdrückt, bezeichnen daher „ſittige Allgegenwart.“ Es heißt hier nämlich: πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο τῆς ἐπὶ πάντα ποτᾶτ'. Orph. fragm. 6, 35 ed. Gesner.

26.] C. H. Weiſe, der in den kritiſchen Anmerkungen zur Lauchnitzer Ausgabe Pindars dieſe Ode für unächt hält, ſagt von dieſen Worten: inepta sunt. Aber ungereimt ſind ſie doch offenbar nur, wenn man bei Zeus nur an ſeine Individualität oder Perſönlichkeit, aber nicht an ſeine Gottheit, ſeine Qualität, nicht daran denkt, daß Zeus als erſter, höchſter Gott ſo viel iſt als der Gott, ὁ θεός, ſchlechtweg oder Gott überhaupt.

27.] Verſteht ſich nur dem Buchſtaben, nicht dem Sinne nach, welchen der hebräiſche Schriftſteller in ſeinem Bewußtſein damit verbindet, denn dieſem nach iſt es nur ein kurzer Ausdruck ſtatt: „der Gott, der mir auf die Frage nach ſeinem Namen geſagt hat: Ich werde ſein, der ich ſein werde, ero qui ero, dieſer Gott, ſage ich, hat mich geſchickt.“

28.] Auch unter den Fragmenten Pindars findet ſich ein intereſſantes Fragment über denſelben Gegenſtand. Plutarch de facie in orbe Lunae führt außer den genannten noch ein Paar griechiſche Dichter an, welche ſich über den Verluſt des Sonnenlichts am hellen Tag beklagt hätten, vor allen aber Homer wegen O. 20, 356 u. 57.

29.] Bekanntlich ſagt Cotta bei Cicero von der Natur der Götter: „Es iſt die Anſicht aller Sterblichen, daß man das Glück von den Göttern erbitten, die Weisheit aber von ſich ſelbſt nehmen müſſe“, und einige Zeilen vorher: „alle Menſchen halten dafür, daß ſie die äußern Lebensgüter von den Göttern haben, Niemand aber hat je ſeine Tugend auf Rechnung eines Gottes geſetzt oder einem Gott zugerechnet.“ Moderne Philologen beſchuldigen Cotta, hier im Eifer der Polemik eine Unwahrheit ausgeſprochen zu haben was allerdings in Beziehung auf den letzten Satz hiſtoriſch richtig iſt, und behaupten dagegen, „daß jenes ſelbſtgenügſame Vertrauen auf die ſelbſteigene Kraft und Trefflichkeit, ein erſt ſeit den Zeiten der Sophiſtik mehr und mehr verbreiteter Wahn, niemals die herrſchende Anſicht des wahrhaft claſſiſchen Alterthums geweſen iſt.“ Aber gleichwohl hat dem Weſen nach Cotta Recht und zwar gerade im alterthümlichſten, ja urſprünglichen Sinne der Religion; denn nur was Gegenſtand eines Wunſches, deſſen Erfüllung nicht vom Menſchen abhängt — Postquam mortalia cerunt Tentamenta nihil, nihil artes posse medentum. Auxilium coeleste petunt. Ov. Met. 15, 628. *Οἱ δ' ἐκ τῆς πόλεως ἀδυνατοῦντες βοηθεῖν, τοῖς θεοῖς ηὔχοντο.* Diod. Sic. 20, 16 — iſt erſter, nicht nur der Zeit, ſondern auch dem Rang nach erſter Gegenſtand der Religion. Solche Gegenſtände ſind aber die äußern Lebensgüter, nur daß nicht nur die Aecker und Felder, die Weinberge, die Oelbaumgärten, ſondern auch der Menſch ſelbſt, das Weib für den Mann, der Mann für das Weib,

das Kind — „ſchaffe mir Kinder“ — die Eltern, der Nachbar — *πῆμα κακὸς γείτων ὅσσον τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ* Hes. O. 346 — das Vaterland ſelbſt zu dieſen äußern Lebensgütern gehören. „Daß die Kinder die Väter überleben, iſt etwas Erwünſchtes, *εὐτυχές*, und man muß dieſes vom Glücke erbitten“. Euſebios bei Stob. (Flor. Tit. 39, 24.) Die Menſchen, ſagt Demokritus bei demſelben (Tit. 18, 31), bitten die Götter um die Geſundheit, ohne zu wiſſen, daß dieſe in ihrer eignen Macht ſteht; aber aus Unenthaltſamkeit thun ſie, was ihr entgegen iſt, und werden ſo durch ihre Begierden zu Verräthern ihrer Geſundheit.“ „Lieber Sohn, ermahnt bei Homer Z. 9, 254—58 der greiſe Peleus den Achilleus, Siegesſtärke wird dir Athenäa und Here geben, wenn's ihnen gefällt, nur den Stolz des erhabenen Herzens bändige *ἴσχειν* du in der Bruſt, denn freundlicher Sinn iſt beſſer. Meide den böſen Zank, den verderblichen, daß dich noch höher ehre das Volk der Argeier.“ Siegesſtärke, Stärke, Kraft *κάρτος* (= *κράτος*. Heſych. *κάρτει δυνάμει*) iſt Sache des Wunſches, des Gebetes, weil Sache der Götter, aber die Tugend der Zornbändigung, der Menſchenfreundlichkeit, der Friedfertigkeit Sache der That, Sache des Menſchen. Der alterthümliche Heſiod ſagt nicht zu ſeinem nichtsnutzigen Bruder: Bete zu den Göttern, daß ſie dich zu einem arbeitſamen — aber Arbeitſamkeit iſt eine Grund- und Haupttugend, ja eine wahre moraliſche Panacee — und rechtſchaffenen Menſchen machen, ſondern er ſagt kurzweg: „Arbeite!“ *ἐργάζευ* (O. 299). „Arbeite, thörichter Perſes!“ (397), denn die Götter haben vor die Tugend den Schweiß hingeſtellt (289), aber Schweiß koſtet die Arbeit, nicht das Gebet; er ſagt: „o Perſes, höre auf die Gerechtigkeit (das, was Recht iſt, *δίκης*) und mehre nicht den Frevel (thue keine gewaltſame, rechtswidrige Handlung mehr 213), „denke nimmer mehr an Gewaltthätigkeit“ (275); er macht alſo nicht die Tugend, er macht nur das Glück, den Lohn der Tugend, wie das Unglück, die Strafe des Laſters, des Unrechts von den Göttern abhängig; denn dem Gerechten gibt Zeus Reichthum, Frieden, Kinder- und Ernteſegen, dem Frevler Hunger und Peſt und anderes Unglück (214—285). Darum ſagt er: arbeite, damit dich — eine höchſt intereſſante Stelle — der Hunger haſſe, aber dich liebe die ſchönbekränzte Demeter, die Ehrwürdige und deine Scheuern fülle mit Lebensmitteln (299—301); „opfere den unſterblichen Göttern“ (336); „damit ſie ein freundliches, huldvolles Herz und Gemüth gegen dich haben“ (340); denn nichts hilft alle Arbeit dem Landmann, wenn nicht Zeus durch Regen und Sonnenſchein die Saat ſich vollenden läßt, kein „gutes Ende“, *τέλος ἐσθλόν* (474). keinen bonus Eventus gibt, denn von den Göttern hängt zuletzt

ebenſo Gutes als Schlimmes, d. h. ebenſo Glück als Unglück ab (669). Allerdings werden auch Weisheit und Tugend, ſobald einmal der Menſch erkannt hat, daß der Genuß der Götter- oder Naturgaben nicht ohne dieſelben glücklich macht, zu Gegenſtänden des Wunſches, des Gebetes, aber nur weil Tugend und Weisheit nicht nur natürliche Anlagen, ſondern auch äußere Lebensgüter zu ihrer Grundlage haben. — „Schon die Hälfte der Tugend entrückt Zeus waltende Verſicht Einem Mann, ſobald nur der Knechtſchaft Tag ihn ereilet", Hom. O. 17, 322. „Die Nothdurft iſt bereit zu böſen Thaten", Philemon (Stob. Tit. 96, 7); daher Heſiod Op. 717 und Theognis V. 155 die Armuth *θυμοφθόρον* nennen, was, wenigſtens bei Theognis nach den Schilderungen, die er an andern Stellen, z. B. V. 385 bis 392, von den verderblichen Wirkungen der Noth gibt, keineswegs nur bedeutet: „das Herz, den Lebensmuth, die Lebenskraft aufreibend," ſondern auch den Tugendmuth, die Tugendkraft aufreibend — weil Tugend und Weisheit am Ende nichts andres ſind, als der geſunde Menſchenſinn und Menſchenverſtand, die Geſundheit des Geiſtes aber ebenſo wenig vom Menſchen allein abhängt, als die Geſundheit des Leibes. Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano. Juv. Daher ſchon Bias ſagt: „das Gute, was du thuſt, ſchreibe nicht dir zu, ſondern den Göttern" d. h. dem Glücke. So ſchrieb auch der edle Timoleon ſeinen ruhmvollen Sieg über die Barbaren und Tyrannen von Syrakus den Göttern zu und errichtete daher, wie C. Nepos und Plutarch berichten, der Automatia d. h. der Glücksgöttin in ſeinem Hauſe eine kleine Kapelle. Beide hatten Recht. Es iſt mit den Menſchen und ihren Tugenden, ihren Vollkommenheiten wie mit den Kryſtallen im Mineral-, den Früchten im Pflanzenreich. Warum iſt denn von dieſen unzähligen Blüthen, die an dieſem Baume hingen, nur gerade dieſe einzige da zu vollendeter Frucht gereift? Warum iſt denn in dieſer dichten Steinmaſſe oder neben unzähligen andern Kryſtallkrüppeln gerade dieſer einzige ein vollkommener? Warum? weil er an einem Ort, in einem Zeitmoment entſtanden iſt, wo gerade die ſeine allſeitige Ausbildung begünſtigenden Umſtände vorhanden waren. Oder hat vielleicht auch über dieſer ausgezeichneten Blüthe, dieſem ausgezeichneten Kryſtall eine beſondere Vorſehung und Gnadenwahl gewacht?

Es gehören hierher d. h. in das Kapitel von der Einheit von Gott und Glück auch die frommen Redensarten der Griechen: „wenn nichts Göttliches vorfällt" (nicht Göttliches wider uns iſt, die Götter nichts Andres beſchließen), *εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη*, „wenn nicht ein Gott etwas in den Weg legt", „wenn nicht Gott verhindert", „wenn der Gott Gutes gibt", „wenn Gott einen guten Ausgang

gibt", „wenn die Götter mit uns ſind" (Xenoph. Mem. 1, 3, 5 nebſt den Noten von Schneider), Redensarten, welche nichts andres bedeuten, als: wenn wir nicht unglücklich ſind, wenn uns kein Unglück widerfährt, wenn uns das Glück, wie man auch im Deutſchen perſonificirend zu reden pflegt, günſtig iſt. Es gehören ferner hierher die homeriſchen Redensarten: „mögen die Götter geben", oder „wenn die Götter geben", daß wir z. B. Troja zerſtören, „wenn Zeus es gibt," gewährt, oder als Factum ausgedrückt, z. B. I. 8, 141: „heute gewährt Zeus der Kronide dem Hektor den Siegsruhm, morgen aber wieder uns, falls, wenn er will," d. h. vielleicht, denn das *αἴ κ' ἐθέλῃσιν*, iſt nichts anderes als ein frommes, vergöttertes Vielleicht; überhaupt die Redensarten, wo der Menſch, was er als Glück empfindet, als Gabe der Götter vorſtellt und bezeichnet, denn wenn z. B. Aeſchylos ſagt (Agam. 885): nicht ſchlecht (nicht thöricht, nicht unweiſe) geſinnt ſein (*μὴ κακῶς φρονεῖν*) iſt größte Göttergabe, ſo iſt das ebenſo viel als: nicht ſchlecht geſinnt ſein iſt größtes Glück, größtes Gut; daher ſagt Theognis V. 1171: „Verſtand, Erkenntniß, Einſicht, *γνώμην*, gaben die Götter den Sterblichen als das Beſte"; aber ebenſo 895: „das Beſte, was der Menſch in ſich hat, iſt Einſicht." Ferner gehören hierher die intereſſanten Stellen bei Homer, wo die anthropologiſche Selbſtthätigkeit und das theologiſche oder religiöſe Paſſivum (ſ. Weſen des Chriſtenthums II. A. S. 209) in einem und demſelben Athemzuge mit einander verbunden werden, z. B. I. 7, 81, „wenn Ich jenen erleg' und Ruhm mir gewähret Apollon", *εἰ δέ κ' ἐγὼ τὸν ἕλω, δώῃ δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων*, kurz alle die unzähligen Stellen, wo man ſtatt Gott Glück oder Glücklichſein ſetzen kann, ohne daß dadurch der Sache nach (objectiv) der Sinn verändert wird. Wenn das Glück nicht überall ſo deutlich hervortritt, ſo liegt der Grund hauptſächlich darin, daß die Götter, die Glücksweſen zugleich perſönliche, handelnde Weſen ſind, und das Glück ſo verſchieden, ſo mannigfaltig iſt, als die Gegenſtände der Natur und Menſchenwelt, worin das Glück des Menſchen beſteht, oder wovon es abhängt. So hieß Aſcherah: Glück (von dem Stammwort: Aſcher, offenbar in der Bedeutung von Glücklich, nicht Aufrecht ſein, Gesen.) eine weibliche Gottheit der Syrer, auch der Babylonier und Phönizier, aber der Gegenſtand der Natur, an den dieſes Glück gebunden iſt, oder das Subject, der Träger deſſelben iſt der Venusſtern oder der Mond; ſo hieß Gad d. h. Glück, fortuna, *τύχη*, eine männliche Gottheit der Babylonier, aber der Träger und Geber dieſes Glücks iſt der Planet Jupiter (nach Einigen die Sonne), und es iſt daher eins, ob man mit dem Talmud ſagt: venit fortuna bona oder: venit sidus bonum. (Nork, hebr.

Wörterb.) So iſt auch Zeus als Regengott nichts anderes als das Glück, das vom Himmel auf die Erde herabträufelt, Pallas Athene als Kriegsgöttin nichts andres als das Siegesglück verſtändiger Kriegführung, das Kriegsglück überhaupt auf Seiten der Griechen. Darum heißt es z. B. in der Ilias 18, 310 — 13, daß Pallas Athene, nicht Zeus, der ſonſt gewöhnlich als der Urheber einer verderblichen Verblendung genannt wird, den Troern den Verſtand genommen habe — ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη — als ſie den heilſamen Rath des Polydamas, ſich in die Veſte zurückzuziehen, verworfen, den entgegengeſetzten verderblichen Rath des Hektor gebilligt hatten; ebenſo in der Odyſſee 4, 289, daß Pallas Athene es war, welche die Helene von dem hölzernen Roſſe wegführte, als ſie die darin verſteckten Griechen beinahe veranlaßt hätte, ſich durch ihre Stimme den Troern zu verrathen. Das heißt aber, in ſchlichter, freilich gegen das weibliche Geſchlecht ſehr ungalanter Proſa ausgedrückt, nichts weiter als: ein glücklicher Zufall oder Einfall führte die Helene wieder fort, oder zum Glück für die Griechen entfernte ſich wieder Helene. Darum ſagt auch in derſelben Erzählung Menelaos: ein Dämon, eine Gottheit, welche den Troern den Siegesruhm gewähren wollte, ἐβούλετο, mußte es dich (die Helene) wohl geheißen haben, dahin zu gehen. Das heißt proſaiſch: Zufälliger, aber beinahe für die Troer glücklicher, für uns unglücklicher Weiſe kamſt du hin, denn die Poeſie, die Religion — ſie iſt ja ihrem theoretiſchen Theil oder vielmehr Princip nach Poeſie, wenn auch nicht förmliche, künſtliche — macht die Wirkung zur Urſache, die Folge zum Grunde, und das proſaiſche Beinahe oder Es fehlte nicht viel zum Willen, dem es aber am Erfolg fehlte. Daß nun aber die Götter, weil ſie Weſen oder Urſachen des Glücks, eben deßwegen auch die Urſachen des Unglücks, des Uebels ſind, iſt nicht nur eine Folge von den in dieſer Schrift enthaltenen und ausgeſprochenen Gründen, ſondern auch davon, daß der Menſch weit mehr im Unglück, als Glück geneigt iſt, alle Dinge und Vorfälle auf ſich ſelbſt zu beziehen und zu deuten, weit geneigter daher, das Schlimme, als das Gute, das Unglück, als das Glück einem Gotte d. h. hier einem perſönlichen, abſichtlichen Weſen und Willen zuzuſchreiben. Höchſt bezeichnender Weiſe werden daher nicht nur aus den gewöhnlich angeführten Gründen, ſondern auch wegen ihrer ſcheinbaren Abſichtlichkeit die tödtlichen Wirkungen Apolls von den Griechen, die Blitze von denſelben und den Hebräern, von dieſen die Uebel überhaupt, welche die Menſchen treffen, als Pfeile Gottes vorgeſtellt. Vorzüglich gilt dieß aber von den Menſchen, wenn ſie ſich einer Schuld bewußt ſind. Trefflich ſagt Juvenal: Dieſe ſind es, die bei jedem Blitzſtrahl erzittern und erblaſſen, ja ſo wie ſie nur den

Donner brummen hören, ſchon vom Todesſchreck befallen werden, gleich als wenn das Feuer nicht aus zufälligen Gründen, nicht durch tobende Winde, ſondern nur aus Zorn und Rache vom Himmel herabſtürzte..... Und wenn ſie die Seite zu ſchmerzen anfängt und das Fieber ſie nicht ſchlafen läßt, ſo glauben ſie, daß eine feindſelige Gottheit ihrem Körper dieſe Krankheit zuſchleudere, gleichſam wie einen Stein oder Wurfſpieß; saxa Deorum Haec et tela putant. Sat. 13, 223 232. Alles, was ſich über die Götter in der bisherigen Beziehung ſagen läßt, iſt daher in folgenden ſcheinbar trivialen Verſen des Theognis zuſammengefaßt: „Flehe die Götter an; bei den Göttern iſt die Macht, Gewalt, Herrſchaft, κράτος, ohne die Götter begegnet den Menſchen weder Gutes, noch Böſes oder Uebles". V. 171—72.

30.] Barth in ſeiner Ausgabe des Propertius citirt zu dieſer Stelle Terent. Andr. A. 5. Sc. 5, 3. Es heißt hier nämlich: Ego Deûm vitam propterea sempiternam esse arbitror, Quod voluptates eorum propriae (beſtändig) sunt: nam mi immortalitas Parta est, si nulla aegritudo huic gaudio intercesserit. (Ed. Tauchn.)

31.] „Ein Fremdling läuft aus Unkunde des ihm noch unbekannten Landes öfters Gefahr, Schaden zu leiden. Etwas dem Scheine nach ſehr Unſchuldiges, deſſen Folgen er nicht zum Voraus überſehen kann, kann oft machen, daß er ſeine Geſundheit, ſeine Glieder, ſeine Freiheit, ja ſein Leben ſogar dadurch einbüßt. Wie glücklich iſt er alſo, wenn ein treuer Freund ihn warnt! Ebenſo geht es mit uns auf Erden. Wir ſind Fremdlinge und zu unbekannt auf der Erde, als daß wir alles mit ſeinen oft ſehr weit entfernten Folgen aus der Erfahrung kennen ſollten, Gottes Gebote (d. h. vernünftige Geſetze überhaupt) ſind uns alſo unter dieſen Umſtänden der getreueſte Freund, der uns den beſten Rath gibt, wie wir dieſes unbekannte und fremde Land, ohne Schaden zu leiden, durchreiſen können". (Michaelis in de Wette's Comment. zu Pſalm 119.) Wir haben hieran zugleich ein ſehr populäres Beiſpiel davon, daß die Götter nichts andres ſind, als die προλήψεις, die Anticipationen (Vorbegriffe, Vorannahmen, Vorurtheile) der menſchlichen Selbſtliebe, des menſchlichen Glückſeligkeitstriebes, oder, wie es früher ausgedrückt wurde, die Repräſentanten, die Stellvertreter der menſchlichen Selbſtliebe.

32.] „Ohne Tod kein Gott", auch ſchon aus dem einfachen Grunde, weil ohne Thanatos kein Athanatos, ohne Sterblichkeit keine Unſterblichkeit, die aber aus dem Wunſche, nicht zu ſterben, entſprungene Unſterblichkeit Grundbeſtimmung eines Gottes iſt. „Was nicht immer iſt, kann nicht für göttlich gehalten werden".

(Greg. Nyss. in Petav. Theol. Dog. T. I. l. 3. c. 3.) Aber dieſes Urtheil iſt nur möglich, wo der Wunſch, ſelbſt immer zu ſein, exiſtirt. „Wir, die wir in Ewigkeit bleiben wollen, müſſen den Willen Gottes, der ewig iſt, thun". (Cyprian. de Orat. Domin. 14.) „Daß die Götter gut ſind, ſagt Plutarch (de Stoic. repugn. 38 ed. Tauchn.), nehmen nicht alle Menſchen an; man bedenke nur z. B., was für Vorſtellungen ſich die Syrer und Juden von den Göttern machen, und wie die Dichter von abergläubiſcher Götterfurcht ſtrotzen. Vergänglich und entſtanden denkt ſich aber Keiner Gott. So ſagt z. B. Antipater von Tarſus: unter Gott denken wir uns ein ſeliges, unſterbliches oder unvergängliches, ἄφθαρτον und gegen die Menſchen wohlthätiges Weſen". Die übrigen, hauptſächlich verneinenden, die Gottheit vom (wirklichen) Menſchen unterſcheidenden Eigenſchaften oder Beſtimmungen derſelben ergeben ſich durch bloßes Nachdenken, als Vorbedingungen oder Folgen der Unſterblichkeit. „Welcher Menſch, ſagt z. B. Arnobius (l. VII. ed. c. p. 126—27), wäre ſo gänzlich mit dem Weſen eines Gottes unbekannt, daß er glauben könnte, die Götter beſtänden durch irgend ein Nahrungsmittel und verdankten der Speiſe ihr Leben und unendlich dauerndes Daſein? Alles, was ſich auf äußere Urſachen und Dinge gründet, iſt ja nothwendig ſterblich und unverzüglich in Lebensgefahr, ſo wie nur Etwas mangelt, wovon es lebt". „Was von der Luſt aufgelöſt, wird nothwendig von ihrem Gegentheil, der Unluſt zuſammengezogen (beengt), und was vor Luſt zittert und von dem Schwung der Freude gehoben wird, kann nicht von dem beängſtigenden Druck der Traurigkeit frei ſein. Von beiden Gemüthsbewegungen müſſen aber die Götter frei ſein, wenn wir wollen, daß ſie beſtändig ſind und ohne die Gebrechlichkeit der Sterblichen". „Alles, was erſchüttert wird von der Bewegung irgend eines Dings, iſt unbezweifelbar leidender und gebrechlicher Natur; was aber dem Leiden und der Gebrechlichkeit unterworfen iſt, das iſt notdwendig ſterblich. Der Zorn aber erſchüttert und zerſtört die Erzürnten, alſo muß man das für ſterblich erklären, was den Leiden des Zorns unterworfen iſt. Nun aber wiſſen wir, daß die Götter beſtändig (immerwährend, ununterbrochen dauernd, perpetuos) ſein und das Weſen der Unſterblichkeit an ſich haben müſſen, alſo iſt, da dieſes ſicher und gewiß iſt, der Zorn von ihnen und ihrer Beſchaffenheit gänzlich ausgeſchloſſen". Die Unſterblichkeit oder Unvergänglichkeit der Götter ſteht aber zugleich in weſentlichem Zuſammenhang mit der Allmacht, kraft welcher ſie ſind und können, was ſie wollen, denn ein Unſterblichſein, dem kein unſterblich ſein Wollen zu Grunde liegt, iſt ein todtes Capital.

33.] So heißt es auch bei Heſiod Op. 593 κεκορημένον ἦτορ

ἐδωδῆς, aber in einem Zusammenhang, in welchem diese Herzensspeise erst ihre volle Würze erhält, nämlich: „trinke nun den funkelnden Wein, sitzend im Schatten, gesättigt das Herz oder die Seele mit Speise, gegen den kühlenden („scharf wehenden") Zephyr gewendet das Antlitz und gegen die reine, immer fließende und sich fortbewegende (im Gegensatz des stehenden, stagnirenden Wassers, eigentlich weg-, abfließende, ἀποῤῥύτου) Quelle". So nahm der natursinnige Grieche, der gesunde, alterthümliche Ganzmensch überhaupt Speise und Trank nicht nur in seinen Wanst, sondern auch in sein Herz und Hirn auf — vinum mihi in cerebrum abit — ganz im Gegensatze zu den modernen naturwissenschaftlichen Handwerkern, welche sich öffentlich damit brüsten, daß selbst der Stoff der Naturwissenschaft ihnen nur bis an den Hals, aber nicht in Kopf und Herz gestiegen ist.

34.] Das hebräische Wort נָחַם bedeutet daher im Niph. und Hithp. sich trösten und sich rächen, „weil in der Rache Trost und Befriedigung liegt" (Nork, Hebr.-Chald.-Rabb. Wörterbuch), oder weil, wie Aristoteles in der Rhetorik 2, 2 sagt — eine Stelle, die Gesenius in seinem Lexikon zu diesem Worte anführt — mit dem Zorne eine gewisse Lust verbunden ist, als Folge der Hoffnung, sich zu rächen.

35.] In Betreff der Bedeutung und der Wirksamkeit der Flüche bei den Christen, welche im Text übergangen worden sind, nur beispielsweise noch diese Bemerkungen. ... Habuerunt tum Hebraei, tum Christiani (nicht nur die Heiden) suas ἀρὰς καὶ κατάρας in tanta etiam religione, ut nemini fas esset qui in eas non injuria incidisset evadere. N. Remigius, Daemonolat. Col. 1596. l. 2. p. 269. Und nachdem Derselbe diese Behauptung mit aus dem Alten und Neuen Testamente geschöpften Beispielen von der Infallibilität und „Objectivität", d. h. auf deutsch der sinnlichen, leiblichen Wirksamkeit der Flüche bestätigt hat, schließt er mit den Worten: Nulla igitur jam controversia est quin sint Dirae, quarum imprecationes exitiabilem saepe eventum habeant. p. 271. Aber nicht nur in der Theologie, auch in der einen wesentlichen Theil derselben bildenden Dämonologie spielen bei den Christen die geheimen Kräfte der Verwünschungen oder Flüche, imprecationum arcanae vires, eine große Rolle. Jana Gallaea, erzählt z. B. Derselbe (ibid. p. 258) nach vor Gericht abgelegten Aussagen — wer kann nun noch zweifeln? — sola imprecatione Catharinam Symonetam valetudine tentavit .... exploratum multo usu habens nuda ejusmodi voluntate damnum inferri posse.... Jacobus Piscator et Coleta ejus uxor atque alii complures pro certo asseruerunt, intabescere fere omnes

quibus Diras sunt imprecati — Wirkungen, die freilich, wie Derſelbe bemerkt (p. 250 und 262), abſurd ſcheinen, aber nur denen, die nichts von übernatürlichen Urſachen, ſondern nur von Naturgeſetzen wiſſen. Natürlich haben aber die boshaften, ſchädlichen Wünſche und Flüche dieſe Kraft nur durch die Macht und Kraft des Teufels, welcher die Vollziehungsgewalt der menſchlichen Wünſche auf dieſem Gebiete iſt; nam si quid illis (den Hexen, sagis) forte sit quod doleat, praesto adsunt qui injuriam vindicent Daemones (ibid. p. 263), habent ad nutum qui vota ea statim exequantur (p. 268). Aber deſſen ungeachtet — ſo kehrt auch der abergläubiſchſte unſinnigſte Supernaturalismus zuletzt immer wieder zur Natur, zum Menſchen zurück — ſteht doch die Macht des Teufels ganz in der Macht des Menſchen, er kann und thut, was er kann und thut, nur durch den Menſchen, nur kraft ſeiner Wünſche, ſo daß er den Menſchen nur durch die Menſchen ſchadet — nec hominibus nisi per homines ullam illi esse nocendi relictam facultatem (p. 257) — das teufliſche Schickſal des Menſchen alſo nur vom teufliſchen Menſchen abhängt. Hic occurrit quaestio, tantumne homini in hominem unquam licere possit (p. 261) — eine Frage, die mit Beiſpielen ſchon aus dem heidniſchen Alterthum, wie z. B. dem Verbote in den zwölf Geſetzestafeln der Römer wider die Verfluchung oder Verzauberung der Feldfrüchte bejaht wird. Ganz im Einklang mit dieſer Macht des Teufels ſteht es daher, wenn Leute, die: Hol mich der Teufel! fluchten, wirklich, leibhaftig vom Teufel geholt worden ſind, wie der übrigens für ſeine Zeit aufgeklärte J. Wierus de praest. Daem. 3, 14 erzählt. Was aber die officiellen, kirchlichen oder geiſtlichen Flüche des chriſtlichen Alterthums betrifft, ſo ſei hier nur bemerkt, daß die chriſtliche, wenigſtens griechiſche Kirche im Fluchen und Schimpfen — Schimpfen und Fluchen iſt im Alten Teſtamente (in dem Worte: קלל) identiſch — ſo weit gegangen iſt, daß ſie ſelbſt einen Gott, den Gott des Muhamed, den Gott, der weder gezeugt iſt, noch gezeugt hat, verfluchte, und nur mit vieler Mühe durch den griechiſchen Kaiſer Manuel Komnen dahin gebracht werden konnte, daß ſie dieſen Fluch gegen den Gott in einen Fluch gegen den Menſchen Muhamed und ſeine Lehre und Anhänger abänderte. (Al. Politi de Eustath. E. Comm. in Hom. Ili. T. I. p. X et sqq.)

36.] Juramentum .. est asseveratio religiosa rei cujusdam per invocationem Dei in vindicem. Hellfeld, Jurispr. for. 1792. § 341. Ferner § 789: Actus quo Deus super asserto quodam invocatur, ut vindex sit, si jurans sciens fefellerit, dicitur Juramentum. In omni igitur juramento jurans 1) aliquid asserit, 2) Deum invocat, 3) in vindicem, casu, quo quis fefellerit suo asserto.

Forma jurisjurandi, ſagt H. Grotius de Jure belli ac pacis II, 13, 10, verbis differt, re convenit. Hunc enim sensum habere debet, ut Deus invocetur, puta hoc modo: Deus testis sit, aut Deus sit vindex, quae duo in idem recidunt. Nam cum superior puniendi jus habens testis advocatur, simul ab eo perfidiae ultio poscitur: et qui scit omnia ultor est, ideo quia testis.

37.] Quin et nonnulli hoc ipsum (nämlich fures suspendere) adumbratum esse putant in proditore Juda, qui fur erat Joh. 12, 6 ideoque se ipsum suspendit eo, quod paravit agrum ex mercede furti. B. Carpzovii Pr. N. Rerum Crim. de Furto P. II. Qu. 77.

38.] Es iſt daher das Schwören gar nicht nothwendig an die Vorſtellung eines Gottes gebunden. Schon Grolmann, der übrigens den Eid nur vom abſtract moraliſchen, Fichte'ſchen Standpunkt aufgefaßt und betrachtet hat, ſagt, freilich zu einer Zeit, wo ſich die Jurisprudenz noch nicht zur Magd der Theologie erniedrigt hatte: „In den Augen deſſen, welcher das Bewußtſein ſeiner Autonomie hat, iſt der Eid ein Verſprechen oder Ausſage, abgelegt bei dem ernſten Gedanken an ſeine Pflicht. Für den Andern aber, welcher ſich zu einem Bewußtſein nicht emporſchwingen kann, iſt er ein Verſprechen oder Ausſage, abgelegt unter der feierlichen Erinnerung an Gottes Gebote und an die Strafen, welche des Uebertreters der göttlichen Gebote unausbleiblich warten. Hier ſtößt man alſo ſchon auf die Vorſtellung von Gott, dem Rächer der Lügen". „Wenn bei jenem die ganze Handlung nur eine ernſte, feierliche zu ſein braucht, ſo muß hingegen bei dieſem das Ganze den Anſtrich eines religiöſen Actes haben". (Magazin für d. Philoſ. des Rechts 1. B. 2. H. S. 130, 131.) Die Vorſtellung: du biſt ein Lügner und Betrüger, wenn du falſch ſchwörſt, folglich ein ehrloſer Schurke — ehrlos nicht nur im höhern, ſondern auch im gemeinen, bürgerlichen, aber eben deßwegen ſo folgenreichen, die ganze Exiſtenz des Menſchen gefährdenden Sinne — iſt eben ſo mächtig, wo nicht mächtiger, als die Vorſtellung der rächenden Gottheit oder der Höllenſtrafe. Aber wie? wenn der Meineidige nur Schurke in ſeinen eignen Augen, wenn er ſich keines Verräthers, keines Mitwiſſers bewußt iſt? Der ſeiner ſelbſt bewußte Schurke kann ſich nie mit der Gewißheit beruhigen, daß ihm nicht, ſelbſt wider Willen und Wiſſen, ſein Geheimniß entſchlüpfen werde? Potest, ſagt Epikur, nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest, oder, wie Seneca dieſen Gedanken ausdrückt: tuta scelera esse possunt, secura non possunt. (Epist. 97.) Was iſt denn aber eine noch dazu nur ſubjective Möglichkeit für eine Garantie? Eine ſchlechte allerdings; aber gewährt der auf eine Gottheit abgelegte Eid eine beſſere? Kann man ſich nicht auch

dem ſtrafenden Blick der göttlichen Gerechtigkeit entziehen, indem man ſich hinter die göttliche Barmherzigkeit verſteckt? Hic putat esse Deos et pejerat ... sed et exorabile numen Fortasse experiar; solet his ignoscere. Juven. S. 13, 91. 102—3. Iſt der liebe Gott nicht auch ein höchſt geſchmeidiges, in alle Formen und Wendungen des menſchlichen Egoismus ſich fügendes Weſen? Gott iſt ja überhaupt, wie vor Allem auch die Geſchichte der Eide und Meineide beweiſt, kein objectives, ſondern ſubjectives Weſen. Ob Gott von Lug und Trug abhält, das hängt nur von des Menſchen eignem Wahrheitsſinne ab. Die Wirkung hängt hier nur von der Vorſtellung, die Vorſtellung von der Weſensbeſchaffenheit des Menſchen ab. Der Schurke iſt und bleibt Schurke ohne Gott und mit Gott. Die Garantie wider den Meineid und zwar die einzige, mag nun der Eid auf die Exiſtenz Gottes oder die Exiſtenz des Menſchen, auf den ewigen oder zeitlichen, bürgerlichen Tod, auf den Verluſt der himmliſchen oder irdiſchen Glückſeligkeit gegründet werden, iſt daher allein der Charakter, die Perſönlichkeit des Menſchen. Schon Aeſchylos ſagt (Stob. 27, 2): *οὐκ ἀνδρὸς ὅρκοι πίστις, ἀλλ' ὅρκων ἀνήρ.*

39.] *Τί σὺ λέγεις; οὔ σοι δοκοῦσιν ὁ Ἄνεμος, καὶ ὁ Ἀκινάκης θεοὶ εἶναι; Οὕτως ἄρα ἠγνόησας, ὅτι ἀνθρώποις μεῖζον οὐδέν ἐστι ζωῆς τε καὶ θανάτου; Ὁπόταν οὖν τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην ὀμνύωμεν, ταῦτα ὀμνύομεν, ὡς τὸν μὲν Ἄνεμον ζωῆς αἴτιον ὄντα, τὸν Ἀκινάκην δὲ, ὅτι ἀποθνήσκειν ποιεῖ.* Luciani Toxaris 38. „Was? ſagt zum Griechen der Skythe Toxaris über die Eidſchwurgötter ſeines Volks, dir ſcheinen der Wind (die Luft) und das Schwert keine Götter zu ſein? So weißt du alſo nicht, daß den Menſchen nichts über Leben und Tod geht? Wann wir aber nun bei dem Winde und dem Schwerte ſchwören, ſo ſchwören wir bei dem Winde als dem Urheber des Lebens, bei dem Schwerte als der Urſache des Todes". Aber wer bei der Urſache von Leben und Tod ſchwört, der ſchwört in Wahrheit bei ſeinem Leben und Tode. Qui per salutem suam jurat, ſagt Ulpian bei Hugo Grotius a. a. O. § 11, Deum jurare videtur, respectu enim divini numinis jurat. Aber ebenſo richtig iſt, freilich von einem ganz andern Standpunkt aus, qui per Deum jurat oder jurare videtur, per salutem oder vitam suam jurat.

40.) Es gehört in dieſes Kapitel auch die Magie oder Theurgie, welche die Nothwendigkeit, daß die Götter die Wünſche und Flüche der Menſchen vollſtrecken — denn was hätte der Eid z. B. für Macht und Glaubwürdigkeit, wenn nicht unzweifelhaft, unausbleiblich der Fluch des Meineids vollſtreckt würde? — eine Nothwendigkeit, die

aber urſprünglich eine religiöſe, d. h. herzliche, auf die innige Uebereinſtimmung der göttlichen Weſen mit den menſchlichen Wünſchen gegründete Nothwendigkeit iſt — in gebieteriſchen Zwang verwandelt, die Götter förmlich nöthigt, zwingt, *ἀναγκάζει* zu thun, was der Menſch will. Es kann aber auch Zwang und Bitte verbunden ſein, oder der Imperativ der Bitte und der Imperativ des Befehls. Rogavit et jussit. Erant ergo *δεήσεις μεμιγμέναι ἀνάγκαις*, ut Plato loquitur 7 epist., *πειθανάγκαι*, ut Cic. l. 9. Att. epist. 16, ut Suet. Tit. c. 5: suppliciter nec non et minaciter efflagitare. Germ. ich bitte dich, du mußt es thun. Plinii Panegyr. a Stockherr. Argent. 1635. ad cap. 78. Ja die Bitte ſelbſt iſt eigentlich eine Nöthigung, aber eine herzliche, innige.

41.] Wie Jehovah, nimmt übrigens auch der griechiſche Zeus die Waiſen ausdrücklich in ſeinen Schutz. Unter den Vergehen, die den Zeus erzürnen und von ihm am Ende ſchwer beſtraft werden, ſteht auch bei Heſiod Op. 330 das Vergehen oder die Verſündigung gegen verwaiſte Kinder: *ὅς τέ τεν ἀφραδίῃς ἀλιταίνεται ὀρφανὰ τέκνα.* Proclus in den Scholien bemerkt zu dieſer Stelle: wie ſie den Zeus den Beſchützer, Vorſteher und Wächter der Fremden, der Schutzflehenden, der Verwandten nannten, ſo nannten ſie ihn auch den Beſchützer (Beſorger, Vormund) der Verwaiſten, weil ſie ihn für den Vater Aller hielten, auch derer, die keinen menſchlichen Vater haben. *Οὕτω γὰρ καὶ τῶν ἐν ὀρφανίᾳ ζώντων αὐτὸν ἔλεγον κηδεμόνα, πατέρα νομίζοντες πάντων, καὶ ὧν οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι πατέρες.*

42.] In dem Prieſter Chryſes hat aber die „Offenbarung“ der Anthropologie, Homer, unwillkürlich das Weſen des Prieſters überhaupt gezeichnet. So gefährlich es daher iſt, einen heidniſchen Prieſter, ſo gefährlich iſt es, einen chriſtlichen zu beleidigen; denn er macht ſeine Sache zur Sache der Religion, der Gottheit, während doch in Wahrheit, ſelbſt ohne ſein Wiſſen und Willen, eben die Sache ſeines Gottes ſeine eigne Sache iſt. Auf dem Anſehn der Religion beruht ja ſein Anſehn, ſein Vortheil, ſeine Exiſtenz, ſeine Nahrung ſelbſt; *ἀπὸ* (leider! nicht *ὑπὸ*) *θεῶν τρέφονται*, ſagt Artemidor 3, 3 von den Prieſtern. Je mehr Gott iſt und hat, deſto mehr iſt und hat der Prieſter, denn die Prieſter, ſagt derſelbe Artemidor 2, 69 und 3, 13, genießen bei den Menſchen dieſelbe Ehre, als die Götter. Was für den Laien ein Opfer, iſt für den Prieſter ein Gewinn, was für jenen Sache des Idealismus, für dieſen, ſelbſt unabſichtlich, Sache des Utilismus. Wie aber überhaupt ſeine Sache, ſo macht auch ſeine Rache der Prieſter zur Rache Gottes. „In Anſehung ſolcher Rache Gottes ſagete eine fürſtliche Perſon: „„Sie

wolle lieber die ganze Welt erzürnen, als einen treuen Diener Gottes beleidigen, denn ſie befehlen die Rache dem allmächtigen und gerechten Gotte, der ſie als ſeinen Augapffel wohl beſchützen werde**. Und an hundert Statt kann ſein das einige Exempel D. Chriſt. Brucks geweſenen Cantzlers Herzogen Johann Friedrichs zu Sachſen, denn als derſelbe Anno 1566 zum Tode der lebendigen Viertheilung verurtheilt ward, ſagete er ganz wehmüthig: „Ach dieſen elenden Tod habe ich zwar jetzt nicht, doch aber ſonſt wol verdienet, da ich immer meine Luſt an Beſchimpf- und Verfolgung der Geiſtlichen hatte, und zu ſagen pflag: Man müſte die Pfaffen auff die Finger ſchlagen, daß ſie ſich nicht unterſtünden, zu weit zu greiffen. Ach jetzt ſchläget mich der gerechte Gott deßwegen alſo auf die Finger, daß ich in vier Stücke zerſpringen muß**. (Faaß-Nachts-Teuffel v. H. Lubbertus, Paſtor. Lübeck 1673. S. 105—6.) Aber natürlich iſt die Freude über die Viertheilung eines ſolchen Prieſter- oder Gotteslästerers keine Freude über dieſe Strafe, ſondern nur über den Act der göttlichen Gerechtigkeit: denn die preces piorum, ſagt der Herr D. Balduinus, adversus impios nihil aliud sunt quam approbatio divinae sententiae jam ante in scriptura latae, neque referuntur ad hominis poenam, sed ad punientis Dei justitiam, quae omnibus placere debet. (Ebend. S. 92.) Welche fromme Selbſttäuſchung! Addo, bemerkt Vitringa in ſeiner Anacris. Apoc. zu der citirten Stelle der Off. Joh. 18, 20, posse dari cupiditatem vindicandi sive ulciscendi injurias nobis illatas sanctam, quippe quae cupiditas est naturalis, cujus semina ab ipso Deo in omnium hominum naturam cum studio sui ipsius conservandi conjecta sunt. Sed quia difficile est homini corrupto hic servare modum ..... docet nos s. Evang. doctrina injurias, nobis illatas, si respectum non habeant ad rem publicam, vindicandas committere Deo. ... Deo autem vindictam nostram exigente, non gaudemus interitu vel damno hostium, sed nostri honoris et juris incolumitate, quod sanctis et coelitibus licet. Gratum enim et jucundum ipsis accidit, jus suum protrahi in lucem et causae suae justitiam hoc argumento Divini judicii omnibus patescere. Welch ein vergeblicher Aufwand von Scharfſinn, um die chriſtliche Rache von der heidniſchen und jüdiſchen zu unterſcheiden!

43.] Eine dieſer Stelle ſprachlich entſprechende iſt unter andern J. 17, 38: traun ich würde den Unglücklichen das Ende oder die Beruhigung ihres Jammers ſein, ἦ κέ σφιν δειλοῖσι γόου κατάπαυμα γενοίμην. Wie der Hektor'ſche Götterzorn proſaiſch lautet: ich werde die Götter dir erzürnt machen, ſo heißt es auch hier proſaiſch oder grammatiſch: ich würde ſie ruhig, jammerlos machen,

καταπαύσαιμι δ' ἄν, ſagt der Scholiaſt, *τοῦ θρήνου τοὺς ἀθλίους γονέας τοῦ Ὑπερήνορος*. Aber auch hier iſt die Sprache der Poeſie die Sprache der leidenſchaftlichen Wahrheit. Wir ſagen ja auch im Deutſchen im Affect: du biſt mein Glück, mein Troſt, meine Luſt oder mein Schmerz.

44.] Als ein Zeugniß, wie das Andenken vorzüglicher Menſchen nach ihrem Tode noch, den Lebenden nütze, führt Chryſoſtomus in ſeinen Homilien (in Ev. Joh. 85, 6) aus der Bibel 2. Kön. 19, 34 an, wo Jehovah ſagt: „ich will dieſe Stadt beſchirmen, daß ich ihr helfe um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen", — ein Wort, das er ſofort durch die ſchreckliche Niederlage im Lager von Aſſyrien beſtätigte.

45.] Wenn mein Vater Anſelm v. Feuerbach in ſeinen frühern Schriften auf dem Standpunkt des damaligen abſtracten Vernunft- oder Naturrechts, zugleich aber im Gegenſatze gegen daſſelbe, welches das Recht aus dem Sittengeſetze ableitete, ſeine Aufgabe dahin beſtimmt, „einen vom Sittengeſetz verſchiedenen, in dem berechtigten Subject an ſich gelegenen Grund des Rechts aufzufinden, durch welchen äußere Rechte, Zwangsrechte, rechtliche Freiheit und das Recht überhaupt, als ein durch reelle Merkmale beſtimmter und mit der Vernunft poſitiv verknüpfter Gegenſtand möglich iſt" (Kritik des natürlichen Rechts S. 238, 39), und nun als dieſen Grund, dieſes principium essendi der Rechte, „ein eignes Rechte gebendes Vernunftvermögen, ein juridiſches Vermögen oder eine juridiſche Function der Vernunft" annimmt und bezeichnet (ebend. S. 244); ſo hat er mit dieſer Annahme nur ſeinen Beruf zum Juriſten auch ſchon auf ſeinem damaligen Standpunkt bewieſen und verkündet, in dieſem juridiſchen Vermögen der Vernunft nur ſeinen ſpecifiſchen Unterſchied von der Moral- und Rechtsphiloſophie ſeiner Zeit definirt, nur ſein eignes juridiſches Talent, ſeinen Sinn für die Jurisprudenz vergegenſtändlicht. Aber wenn man von der geſchichtlichen Entſtehung und Begründung dieſer juridiſchen Vernunftfunction abſieht und nun ſchlechtweg als Juriſt ſich für berechtigt hält, für den Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft ein beſondres juridiſches Vermögen als Urgrund anzunehmen, wer will es z. B. der Naturwiſſenſchaft verwehren, wenn ſie auch für ſich einen beſondern Sinn in Anſpruch nimmt, alſo die Mineralogie aus einem beſondern mineralogiſchen Sinn oder Vermögen, die Botanik aus einem beſondern botaniſchen Sinn erklärt? Aber wenn jeder Gelehrte berechtigt iſt, für ſein Steckenpferd ein beſonderes Urorgan, einen pſychologiſchen Deus ex machina anzunehmen, wer will es dem Schuſter und Schneider verwehren,

wenn auch ſie ihr Handwerk nur aus einem beſondern Schuſter- und Schneidervermögen ſich erklären und begreiflich machen können?

46.] Man denke nur z. B. an die Streitigkeiten der chriſtlichen Theologen und Philoſophen über die göttliche Nothwendigkeit und Freiheit — ob Gott ſchaffen muß oder nur ſchaffen will, ob er Etwas ſo will und denkt, weil es ſo iſt, oder Etwas ſo iſt, weil er es ſo will und denkt, ob und wie ſein Verſtand vom Willen oder ſein Willen vom Verſtande beſtimmt werde, ob er in ſeinen Wirkungen an die Geſetze der Natur gebunden oder nicht gebunden ſei.

47.] In der Odyſſee 19, 73 ſteht *ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει*, was man überſetzen kann: denn Nothwendigkeit drängt (mich); aber es bedeutet, wie in der ſchon oben über den Magen angeführten Stelle O. 7, 217 und O. 12, 330 die Nothwendigkeit zu eſſen, die *δειπνὸς ἀνάγκη* bei Apoll. Rhod. 2, 232, ſo hier die Nothwendigkeit zu betteln, alſo Noth. Freilich iſt auch die Noth Nothwendigkeit, und zwar eine ſehr bittre, leider! auch ſehr populäre, als Hungersnoth ſelbſt dem Magen verſtändliche, gleichwohl mit ſtrengſter, unerbittlicher Conſequenz ſelbſt die verderbliche Moira des Todes nach ſich ziehende Nothwendigkeit. Daher Eurylochos O. 12, 341 ſagt: „zwar iſt jeglicher Tod grauvoll den elenden Menſchen; doch iſt Hungers ſterben das jammervollſte Verhängniß“, *λιμῷ δ' οἰκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν*. Ebenſo kann man in der J. 18, 113 das *δαμάσαντες ἀνάγκῃ*, was man gewöhnlich mit Gewalt überſetzt, mit Nothwendigkeit überſetzen. Aber auch hier iſt dieſe Nothwendigkeit eine lebendige, pathologiſche, d. i. leidenſchaftliche Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, den Tod des Patroklos zu rächen, welche jedoch in Beziehung auf ſein beleidigtes Ehrgefühl ein Zwang war, den er ſich ſelbſt anthat*). Dieß gilt auch von der *χρειοῖ ἀναγκαίῃ*, der zwingenden Noth oder Nothwendigkeit des Kampfes für Kinder und Weiber J. 8, 57, welche den Troern gegen die weit zahlreichern Griechen ermuthigend zur Seite ſtand; ebenſo von der *κρατερὴ δέ μοι ἵπλετ' ἀνάγκη* O. 10, 273, von der innern Nothwendigkeit, dem unwiderſtehlichen Drang des Odyſſeus, ſich trotz der Bitten und Vorſtellungen des furchtſamen Eurylochos nach dem Schickſal ſeiner ſo räthſelhaft verſchwundenen Leidensgefährten umzuſehen. So braucht alſo Homer, nisi fallor, Anagke ſelbſt da, wo man es mit Nothwendigkeit überſetzen kann, wo es nicht, wie an vielen andern Stellen, nur äußerliche Gewalt, Zwang bedeutet, nicht in dem allgemeinen

*) Entſprechend dieſer Bedeutung iſt auch O. 13, 307 *σὺ δὲ τετλάμεναι καὶ ἀνάγκῃ*, du aber dulde, wenn auch mit Zwang, d. h. wenn du dir auch Gewalt oder Zwang anthun mußt.

Sinn der ſpätern Griechen*). Was iſt denn aber auch die Causa inadrupta, die allgemeine Nothwendigkeit abgeſehen von den pathologiſchen Nothwendigkeiten? Was der Thanatos ohne die Keren? Aber die Keren, d. h. die Todesarten, beſonders die gewaltſamen, ſelbſt auch die ſanften Geſchoſſe der Artemis gehören ins Gebiet der Pathologie. Was ſind und vermögen die Schickſalsgöttinnen der Späteren ohne die andern Götter, was z. B. als Geburtsgöttinnen ohne Aphrodite? Der Geburt geht ja die Zeugung, der Zeugung der Eros und Himeros voraus. Mit Recht hieß daher in Athen Aphrodite Urania ſelbſt eine Moira. Und ſo kennt denn auch Homer recht gut die ſtrenge, unvermeidliche Anagke, nur unter andern Namen. Zwar behauptet man geſtützt auf das: „trotz dem Schickſal“ oder „gegen Geſchick“, ὑπὲρ μόρον, z. B. O. 1, 34, oder das beide Worte in Eins verſchmelzende Adjectiv ὑπέρμορος, z. B. J. 2, 155, daß „das Geſchick nach der Vorſtellung des homeriſchen Zeitalters nicht abſolute Gültigkeit habe, ſondern durch Schuld oder Verdienſt noch geändert werden“, daß „eine ungeheure menſchliche Anſtrengung oder die Macht zuſammenwirkender Umſtände das Verhängniß im einzelnen Falle vereiteln könne“. Aber mit Ausnahme der eben angeführten Stelle der Odyſſee, die ſogleich beleuchtet werden wird, kommt dieſes: „Trotz dem Schickſal“ oder „Wider Geſchick“ nirgends (?) zur Wirklichkeit, ſondern es iſt nur die poetiſche Vorſtellung einer Möglichkeit, die aber der Dichter ſelbſt ſogleich im Nachſatz wieder aufhebt, oder geradezu nur als eine Vorſtellung der Vorſorge und Furcht, die ſich ja alles Mögliche vorſtellt, bezeichnet, wie J. 20, 30. 335. 21, 517. So heißt es alſo J. 2, 155: „da oder jetzt wäre den Argeiern wider das Schickſal die Heimkehr geworden oder geſchehen, wenn nicht εἰ μὴ Here zur Athene geredet hätte“ d. h. ſie wären jetzt heimgekehrt wider den Willen des Schickſals (d. h. eigentlich wider den Willen des Dichters und der Griechen ſelbſt, wenigſtens der Heerführer), wenn ſie nicht mit dem Willen des Schickſals (d. h. ihrem eigenen) erſt ſpäter nach vollbrachter That der Zerſtörung Trojas heimgekehrt wären. So heißt es auch O. 5, 436: „jetzt wäre der unglückliche Odyſſeus, auch trotz dem Schickſal zu Grunde gegangen, wenn ihm nicht

*) Minkwitz gibt dem ἦμαρ ἀναγκαῖον J. 16, 836 eine allgemeinere und umfaſſendere Bedeutung als die des Knechtſchaftstages. Schreiber dieſes kann ſich aber nicht überzeugen, daß dem vorausgegangenen Freiheitstag, ἦμαρ ἐλεύθερον, gegenüber dieſes Wort etwas Andres bedeute als eben den Tag, wo die Weiber der Troer mit Gewalt, mit Zwang als Sklavinnen fortgeſchleppt werden, alſo den δούλιον ἦμαρ, den Knechtſchaftstag.

Athene Klugheit eingegeben", d. h. wenn nicht Odyſſeus eben Odyſſeus geweſen, wenn er nicht wirklich ſeinem Schickſal, ſeinem Weſen und Verſtande gemäß ſich aus dieſer Noth errettet hätte, gleichwie es an einer andern Stelle ausdrücklich heißt: „aber auch (von) dort durch meinen Entſchluß (ἀρετῇ, Muth, Tapferkeit, Gewandtheit) und Rath und Erfindung (Verſtand, Einſicht, νόῳ) ſind wir entflohn." (O. 12, 211.) Sehr häufig heißt es überhaupt bei Homer: nun wär dieß oder jenes geſchehen, wenn nicht ein verhängnißvolles εἰ μή oder Aber ἀλλά dieſen unſinnigen und unſchicklichen Fall — die Scholiaſten erklären ſogar das „Wider Geſchick" für das Unſchickliche, ὑπὲρ τὸ καθῆκον — verhindert hätte. So heißt es, um von den faſt unzähligen Stellen nur einige der wichtigeren herauszuheben, Z. 8, 90: „dort (oder jetzt) hätte der Greis (Neſtor) ſein Leben verloren, wenn nicht ſcharf ihn bemerkt der Rufer im Streit Diomedes"; Z. 7, 104: „jetzo erſchien, Menelaos, das endende Ziel dir des Lebens, hätten dich nicht auffahrend gehemmt die Herrſcher Achaias"; O. 12, 71: „und bald hätt' auch dieſe (Argo) die Fluth an die Klippen geſchmettert, doch ſie geleitete Here, die Helferin war dem Jaſon". In dieſen Stellen könnte ebenſo gut das: wider Geſchick, ὑπὲρ μόρον ſtehen, als es in den Stellen, wo es ſteht, fehlen könnte, nur daß durch das hyperboliſche ὑπέρμορον etwas ganz Außerordentliches und Widerſinniges, was daher auch nur durch die Einſchreitung eines Gottes wieder ins gehörige Gleiſe gebracht werden kann, ausgedrückt wird. Es könnte aber gleichwohl fehlen, weil das Schickſal in dieſen Stellen nur die Bedeutung eines wirklichen, beſtimmten — wenn auch nur vom Dichter ſo beſtimmten — Faktums hat, ſelbſt auch nur rein chronologiſche Bedeutung — μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπὲρ μόρον ἤματι κείνῳ Z. 21, 517 — das ὑπέρμορον alſo gar nichts andres ausdrückt, als den Widerſpruch eines als möglich vorgeſtellten Falls mit dem, was wirklich geſchehen iſt. Dem Odyſſeus war es nicht beſtimmt, μόρσιμον, den Sarpedon zu tödten. Z. 5, 674. Warum war es ihm nicht beſtimmt? weil nicht Odyſſeus, ſondern Patroklos ihn getödtet hat, oder weil der Dichter, als die eigentliche Moira, das bewußte Schickſal ſeiner Helden, es voraus weiß, ſchon im Voraus, ſei es nun frei, ſei es gebunden durch die Sage, ſo beſtimmt und gefügt hat, daß Sarpedon erſt durch Patroklos falle. Ebenſo war es dem Hektor nicht verhängt, οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα, ſchon im 7. Geſange der Ilias, d. h. am Anfang ſeiner Laufbahn zu fallen, weil er erſt am Ende derſelben nach glorreichen Thaten gefallen iſt. Es iſt daher eins, ob ich z. B. ſage: es war ihm beſtimmt, es war ſein Schickſal, hier zu fallen, oder nur einfach ſage: er iſt hier gefallen; denn das Schickſal iſt das Faktum

ſelbſt*), nur als vorausgewußtes und vorausbeſtimmtes, daher es ſelbſt von dem den Jägern glücklich entkommenen Wilde heißt: *οὐδ' ἄρα τέ σφι κιχήμεναι αἴσιμον ἦεν*, „es war ihnen (den Jägern) nicht vom Schickſal beſtimmt das Wild zu treffen, nämlich ſchon vor der Jagd, darum das Imperfectum“ (Fäſi zu J. 15, 274), obgleich das „Es war nicht beſtimmt“ hier in Wahrheit nur ſo viel iſt als: es war ihnen nicht möglich, das Imperfectum nur das während der Jagd fortdauernde, dem nicht erreicht Haben vorausgegangene nicht erreichen Können ausdrückt. Dem Odyſſeus war es vom Schickſal beſtimmt, im Phäakenland ſeinem Unglück zu entfliehen, *ἔνθα οἱ αἶσα ἐκφυγέειν* (O. 5, 288), *ὄφι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι* (345); aber es heißt auch ſchlechtweg ohne Schickſal (359): *ὄφι μοι φάτο φύξιμον εἶναι*, wo ich, wie ſie ſagte, entfliehen werde, nämlich dem *μέγα πεῖραρ ὀϊζύος* 289, oder, wo, wie Andere überſetzen, mein Zufluchtsort ſei. Dem Theoklymenos war „die Welt zu durchirren beſtimmt“, weil er in ſeiner Heimath einen Mann mit zahlreicher Verwandtſchaft erſchlagen hatte (O. 15, 271—276); aber derſelbe Vers, in dem dieſe Schickſalsbeſtimmung, dieſe *αἶσα* ſteht, beginnt mit *φεύγω*: ich fliehe und könnte daher recht gut ohne Sinnesänderung mit Ich ſchließen: und ich durchirre oder muß durchirren nun die Welt, denn dieſe Aiſa war ja nur ſeine Todesfurcht, ſeine Furcht, von den Verwandten des Erſchlagenen erſchlagen zu werden, *τῶν ὑπαλευάμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν φεύγω*. Dem Odyſſeus iſt es noch vom Schickſal beſtimmt, wie es mehrmals in der Odyſſee heißt, *ἔτι οἱ μοῖρ' ἐστί*, in ſeine Heimath wieder zu kommen, d. h. nichts andres als: er wird noch nach Hauſe kommen, es erfüllt ſich noch ſein Wunſch, heim zu kommen, iſt alſo daſſelbe, was Telemach, aus Unglauben nur verneinend, ſagt O. 3, 241: *κείνῳ δ' οὐκέτι νόστος ἐτήτυμος*, jenem wird nicht mehr die Rückkehr zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, ſo daß man alſo nur das Nicht in dieſem Satze zu ſtreichen braucht, um zu erkennen, daß die Moira, das Geſchick der Heimkehr nichts andres iſt als die faktiſche Wahrheit oder Wirklichkeit derſelben. Wie mit dem *ὑπέρμορον*, verhält es ſich auch mit den doppelten Keren oder Geſchicken des Achilleus. Er hätte von Troja heimkehren oder lieber gleich ganz zu Hauſe ſitzen bleiben können, und dann hätte er ein langes, aber ruhmloſes Leben gehabt. Ja wohl! er hätte, aber er hat leider! nicht Achilleus und zugleich Nicht-Achilleus ſein wollen

*) Daher auch die Götter (oder Zeus) Das, was einmal geſchehen iſt, nicht anders, nicht ungeſchehen machen können. J. 14, 53. 54.

und ſein können. Er hätte vielleicht ſo alt wie Methuſalah werden, ja er hätte vielleicht ſogar — Achilleus hatte ja Medicin ſtudirt — als Doctor der Makrobiotik promoviren können, wenn nicht eben zufälliger Weiſe das lange Leben wider das Geſchick des Kurzlebenden, ὑπὲρ μόρον des ἀχνμόρου, ja des ἀχνμορωτάτου geweſen wäre, nicht die Wahlfreiheit, dieſe „doppelte Buchhaltung“ moderner Charakterloſigkeit und Nichtswürdigkeit ſeinem einfachen, heroiſchen Herzen und Schickſal von Grund aus widerſprochen hätte. Kurzes Leben, aber verbunden mit unvergänglichem Ruhme war Achilleus Schickſal. Und dieſe verhängnißvolle Verbindung war eine ſo innige, daß ſelbſt kein Gott ſie hätte auflöſen können, denn nur durch ſeinen ſo frühen Tod hat ja Achilleus ſolche Theilnahme, ſolche Bewunderung bei der Nachwelt gefunden. Ja ſo unerſchütterlich feſt ſteht dieſes Schickſal, daß ſelbſt das Mutterherz der Thetis nicht im Entfernteſten daran denkt, dieſes tragiſche Band aufzuknüpfen. Wenn wirklich Achilleus außer in dem ſchwachen Momente, wo er dieſe Aeußerung that und wo er ſelbſt mit der Heimkehr drohte, doppelte Geſchicke gehabt hätte, welche widerliche, weinerliche, charakterloſe Auftritte würden uns dann nicht gleich in dem erſten entſcheidenden Geſange der Ilias begegnen! Auch Polydeukes, um noch ein anderes, nicht homeriſches Beiſpiel zu geben, hatte die Wahl vom Zeus, wie ſich Pindar ausdrückt in der 10. Nemeiſchen Ode, dem Tode entflohen und dem verhaßten Alter den Olymp zu bewohnen, oder mit ſeinem Bruder zu theilen, die Hälfte der Zeit unter der Erde zu athmen, die andere Hälfte in des Himmels goldenen Wohnungen. Aber gleichwohl wußte er nichts von der „doppelten Buchhaltung“ der „theilbaren Seele“. Ausdrücklich ſagt Pindar: οὐ γνώμᾳ διπλόαν ἕλετο βουλάν, V. 166. Was nun endlich das ὑπὲρ μόρον in der wichtigen Stelle im Anfang der Odyſſee betrifft, ſo iſt der Sinn einfach dieſer. Die Menſchen, ſagt Zeus, machen uns, den Göttern, den Vorwurf, daß von uns die Uebel ſeien, ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι. Das heißt: die Uebel überhaupt, die Uebel ohne Unterſchied, denn Zeus kann nicht leugnen, daß es auch Uebel gibt, welche die Götter über die Menſchen verhängen. Solche Uebel ſind die mit der Natur des Menſchen als eines ſterblichen, hinfälligen Weſens nothwendig verbundenen, wie Hunger, Durſt, Schmerzen, Krankheiten, das Alter, der Tod, welcher ſogar ſchlechtweg κακόν, das Uebel, das Schlimme, das Unheil heißt, z. B. I. 11, 363. 15, 450, wie κακὸν ἦμαρ, der ſchlimme, unglückliche Tag der Todestag d. h. der Tod O. 10, 269. Ausdrücklich heißt es ja z. B. I. 24, 525: „die Götter haben den elenden Sterblichen das Loos zugetheilt (zugeſponnen), bekümmert, betrübt zu leben; ſie ſelbſt aber ſind frei

von Sorgen". Zeus kann dieß alſo nicht leugnen, er leugnet es auch nicht an dieſer Stelle, denn er ſagt ja gleich darauf: *οἱ δὲ καὶ αὐτοί*, aber ſie ſelbſt auch, nämlich im Unterſchied von den Göttern, ſchaffen (haben, *ἔχουσιν*) durch Unverſtand (Uebermuth, Frevel, Bosheit) ſich das Elend, Schmerzen, Leiden, Uebel (*ἄλγεα*) *ὑπὲρ μόρον* d. h. über den ihnen vom Schickſal oder von den Göttern beſchiedenen Theil der Uebel, über die unvermeidlichen Uebel hinaus, über und wider das gemeine Menſchenloos, oder auch über Gebühren — Heſychius: *ὑπέρμορα ὑπὲρ τὸ δέον, ὑπὲρ τὸ καθῆκον* — über die ihnen von Natur auferlegte Schuldigkeit, zu leiden — *χρέος* heißt ja auch Schuld, Schuldigkeit und Schickſal, Tod. So hat eben jetzt dieſer Aegiſthos, trotzdem daß ihm die Götter vorausgeſagt, was er übrigens ſelbſt ſich vorausſagen konnte, daß er nämlich ſeine Freveltat würde büßen müſſen, über und wider das Schickſal oder die Nothwendigkeit des natürlichen Todes ſich einen gewaltſamen, unnatürlichen Tod zugezogen, denn das zweite *ὑπὲρ μόρον* bezieht ſich nicht, wenigſtens ausſchließlich, auf die zunächſt ſtehende Hochzeit und die Ermordung Agamemnons, ſondern wegen des vorangegangenen *κακά* und *ἄλγεα*, auf das aus dieſen Freveltaten entſprungene Verderben und Gericht, auf das *αἰπὺν ὄλεθρον* und *πάντ' ἀπέτισεν*. Die Grundbedeutung in dem *ὑπὲρ μόρον* iſt übrigens nicht das Wider, ſondern das Ueber: die Menſchen ſchaffen ſich mehr Uebel, als nothwendig, als ihnen vom Schickſal oder von der Natur verhängt iſt; denn dem Schickſal oder Geſchick, dem *μόρος* oder auch *αἶσα* liegt zu Grunde der Begriff des zugemeſſenen Theiles — *αἶσα μοῖρα. λαχόντα τε λῆδος αἶσαν* Heſychius — alſo des Maaßes und Zieles, der Grenzen, des Bis hieher und nicht weiter. „Daß nicht trotz dem Verhängniß die Danaer heut ſie (die Mauer der Veſte Troja) verheerten", aber dieſer geſetzwidrige Trotz läſt ſich in dem liberalen Sinne des griechiſchen *ὑπὲρ μόρον*, in die Worte auf: daß ſie nicht die Mauer verheerten über den beſtimmten Termin hinaus, d. h. eher als ſie dieſelbe wirklich verheert haben oder verheeren ſollten, ſo daß hier alſo eine eigentliche *ὑπερημερία* (Uebertägigkeit) ſtattgefunden hätte, nur mit dem Unterſchiede von dem *ὑπερφίαλος*, daß dieſer aus Saumſeligkeit zu ſpät, die Danaer aber hier aus Eifer ihre Schuld zu früh bezahlt hätten. „Ich ſorg', daß er die Mauer auch trotz dem Schickſal verwüſte", ſagt Zeus vom Achilleus, d. h. ich fürchte, daß er das ihm beſchiedene Maaß des Thuns und Wirkens überſchreite, daß er mehr thue, als ihm zu thun beſtimmt iſt oder er wirklich gethan hat. Allerdings iſt das Ueber in vielen Fällen auch ein Wider, ſo wenn z. B. Theophraſt in ſeinen Charakteren c. 27 die *ὀψιμαθία* als *φιλοπονία ὑπὲρ τὴν*

ἡλικίαν bestimmt, so ist dieses ὑπέρ zugleich ebenso viel als παρά*); aber das Ueber ist und bleibt doch die Grundbedeutung, welche widerliche Nebenvorstellungen beseitigt; denn man handelt über Geschick, ὑπὲρ μόρον, nicht nur, wenn man des Schlimmen, sondern auch, wenn man des Guten zu viel thut, gleichwie auch die Danaer ὑπὲρ Διὸς αἶσαν „durch eigne Kraft und Gewalt Ruhm gewonnen hätten" (Ξ. 17, 321), wenn nicht Apollon eingeschritten wäre. Bei Gelegenheit dieser letztern Redensart sei auch noch bemerkt, daß auch das ὑπὲρ αἶσαν Ξ. 16, 780 gewiß nicht „auf die Bestimmung des Schicksals" geht, wie Minckwitz will, nicht also mit „gegen das Schicksal" mit Voß übersetzt werden kann, denn es wäre ein Widerspruch mit den andern Stellen, wo das: „gegen das Schicksal" durch ein „Wenn nicht" in das Reich der bloßen Möglichkeit zurückgewiesen wird, es wäre selbst komisch, wenn man hier eine wirkliche Ueberschreitung einer Schicksalsbestimmung annehmen wollte, hier, wo es sich nur um die Leiche des Kebriones handelt. Das ὑπὲρ αἶσαν bezieht sich ja nur darauf, daß endlich die Achäer diese Leiche den Troern entrissen, nachdem vorher beide mit gleicher Kampfwuth, aber auch gleicher Erfolglosigkeit an derselben hin und her gezerrt hatten.

48.] Unter den einzeiligen Gnomen Menanders findet sich auch der Vers: ὕπνος δεινὸν ἀνθρώποις κακόν. Bothe: Die griechischen Komiker 1844 S. 89; aber er überläßt ihn „Andern zur Herstellung und Erklärung". Ob diese schon gefunden ist, weiß Schreiber dieses nicht. Bekanntlich befindet sich unter den Strafübeln, die den Meineid der Götter treffen, in der Hesiodischen Theogonie 798 auch das Uebel des unbezwinglichen Schlafs oder der Schlafsucht: κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει, eine inexpugnabilis prope dormiendi necessitas, wie es L. Barlaeus in seinem Comm. in H. Theog. umschreibt, ein ὕπνος λιθώδης, ein steinharter Schlaf, wie Hesychius κῶμα unter Anderen erklärt.

49.] Τὸ αἰδοῖον — aber Aphrodite entsprang ja nach Hesiods Genealogie aus den Geschlechtstheilen, μηδέων ἐξεφαάνθη, ὅ ἐστι τῶν αἰδοίων — ... ἀναγκαῖόν τε καλεῖται καὶ τῆς ἀνάγκης ἐστὶ σύμβολον. Artemidor. 1, 45. Reiske führt in den Noten zu dieser Stelle aus der Kirchengeschichte des Eusebius an, daß hier die pudenda heißen τὰ ἀναγκαιότατα μέρη τοῦ σώματος und

*) So ist es eine offenbar nicht nur über-, sondern auch widergesetzliche Unterscheidung, wenn Chrysostomus sagt Hom. in Joann. H. 38. al. 37, 2: ποιεῖ δὲ ταῦτα (die Heilung am Sabbat), οὐ παραβαίνων ἀλλ' ὑπερβαίνων τὸν νόμον. So hat auch in der homerischen Stelle Ξ 6, 333: οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν im Gegensatz von κατ' αἶσαν das ὑπέρ offenbar die Bedeutung von Wider, von παρά, παρ' αἶσαν.

Reiff zu c. 79, 28, daß auch die Lateiner ſie Necessaria nannten. In dem obigen Kapitel 45 nennt Artemidor das *αἰδοῖον* auch: *ἡγεμονικώτατον πάντων*, wie es Reiske überſetzt: pudendum virile rerum omnium principium est.

50.] „Dich drückt des Alters gemeinſame Laſt", *σε γῆρας τείρει ὁμοίϊον*. Ζ. 4, 315. Die Scholien bemerken zu dieſem Wort: *τὸ ὁμοίως πᾶσι χαλεπὸν καὶ κοινῇ ἐπερχόμενον*. V. *ἰστέον ὅτι ὁ ποιητὴς πανταχοῦ τὸ ὁμοίϊον ἐπὶ τοῦ φαύλου λαμβάνει, οἷον ἐνταῦθα „ἀλλά σε γῆρας τείρει ὁμοίϊον" καὶ „ἀλλ' ἤτοι θάνατον μὲν ὁμοίϊον"* (O. 3, 236), *„ὁμοῖον πολέμοιο"* Il. 9, 440. A. D. *„νεῖκος ὁμοίϊον"* Il. 4, 444. A. Gegen die Gloſſographen, welche das *ὁμοίϊον* geradezu für *κακόν*, ſchlimm, ſchädlich nehmen, hebt Apollonios nur die Bedeutung des Gemeinſamen, des Allen auf gleiche Weiſe Begegnenden oder Zukommenden hervor, *πᾶσι τὸ ὁμοίως συμβαῖνον*. Aber dieſes Gemeinſame ſteht doch in Verbindung mit ſchonungsloſen, unvermeidlichen Uebeln. Höchſt charakteriſtiſch iſt daher O. 3, 236—38, wo es heißt, daß den gemeinſamen Tod ſelbſt die Götter nicht einem ſogar geliebten Manne abwehren können. In der Hymne an die Venus heißt das *γῆρας ὁμοίϊον* V. 245, in dem nächſten Verſe *νηλειές* und dem folgenden: *οὐλόμενον, καματηρόν, ὅ τε στυγέουσι θεοί περ*.

51.] Auch in der Bibel 2. Sam. 12, 11. 12 ſagt Jehovah naiv zu David: „ich nehme deine Weiber vor deinen Augen und gebe ſie deinem Nächſten und er legt ſich (hält Beilager) mit deinen Weibern vor den Augen dieſer Sonne" (Vulg. in oculis solis hujus), denn du haſt (es) gethan im Verborgnen und ich werde dieß (dieß Wort, dieß Ding) thun vor (coram, in conspectu) ganz Iſrael und vor der Sonne" (d. h. freilich proſaiſch nur: am hellen lichten Tage). — Was aber die moraliſchen Wirkungen des Sonnenlichtes betrifft, ſo ſind dieſe ſelbſt den alten Chriſten trotz ihres Supranaturalismus nicht aus dem Sinn geſchwunden. So ſagt z. B. Prudentius: Fur ante lucem squalido Impune peccat tempore; Sed lux dolis contraria Latere furtum non sinit. Versuta fraus et callida Amat tenebris obtegi, Aptamque noctem turpibus Adulter occultus fovet. Sol, ecce, surgit igneus; Piget, pudescit, poenitet; Nec teste quisquam lumine Peccare constanter potest. (Cathem. H. II, 17—28.)

52.] Der *εὐρύοπα* (*εὐρύωψ*) kann übrigens ebenſo gut, wie ſchon die Scholien zu Ζ. 1, 498 bemerken, von den Augen, *παρὰ τοὺς ὤπας*, als von der Stimme, *παρὰ τὴν ὄπα* (*ὄψ*) abgeleitet werden, und daher ebenſo gut den *μεγαλόφωνον*, den laut oder weit Tönenden, Schallenden, d. i. Donnernden, als den weit Schauenden, *μεγαλόφθαλμον* bedeuten. Einige neuere Philologen geben

jedoch dem homeriſchen *εὐρύοπα Ζεύς* nur die Bedeutung des „weit hin ſchallenden, donnernden", eignen die Bedeutung des weit ſchauenden erſt den Späteren zu. Vgl. zu O. 2, 146. Aber auch bei Homer ergötzt ſich Zeus nicht nur am Donnergepolter. Er ſieht auch, und zwar wirklich, nicht bildlich, nicht im Geiſte d. h. in der Einbildung, ſondern mit Augen, *ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι* (Ξ. 22, 169), und ergötzt ſich am Sehen, *ἐνθ' ὁρόων φρένα τέρψομαι* (Ξ. 20, 23), und ſieht herab vom Ida, vom Olympos (Ξ. 24, 291. 8, 52. 11, 337): *ἐξ Ἴδης καθορῶν*, ſieht alſo ſehr weit. Vgl. ſelbſt macht die ſchöne Bemerkung zu Ξ. 24, 331: *τὼ δ' οὐ λάθον εὐρύοπα Ζῆν' ἐς πεδίον προφανέντε*, d. h. beide entgingen nicht dem Zeus, als ſie in die Ebene hervorſchienen, herzu- oder herabkamen: „Es iſt, als ob der Gott des weiten Himmels ſie erſt bemerkte, als ſie ins Freie kommen." Der Scholiaſt bemerkt zu Ξ. 4, 475, nämlich zu dem Ida, dem größten Berg Troja's: *Δίδυμος δὲ πάντα τὰ ὄρη Ἴδας λέγει, ἀπὸ τοῦ δύνασθαι ἀπ' αὐτῶν πάντα (πλεῖστα D) καθορᾶν.*

53.] So verbindet auch Homer Natur und Menſch, Element und Perſon in dem Gebete des Odyſſeus an den Flußgott der Inſel Scheria ſehr ſchön in den Worten: „ich nahe zu deinem Strom und deinen Knieen", *σόν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἱκάνω* (O. 5, 449); *μιῇ δεήσει*, bemerken ſchon die Scholien zu dieſer Stelle, *καὶ τὴν φύσιν τοῦ ῥεύματος καὶ τὸ σῶμα* (d. h. die Perſon) *συνέπλεξεν.* — Weil wir gerade bei dem ſo klaren und geſunden Waſſer ſtehen, ſo werde auch noch des Okeanos gedacht. Es wird von ihm geſprochen, wie von irgend einem Gotte oder Menſchen; es iſt die Rede von ſeiner Gattin, ſeiner Wohnung, ſeinem Bette, ſeiner Liebe, ſeinem Zorne (Ξ. 14, 201—210), ſeinem Schlafe oder wenigſtens Fähigkeit, eingeſchläfert zu werden (Ebend. 245), von ſeiner Furcht vor dem Blitze des Zeus (Ξ. 21, 198); gleichwohl iſt und heißt er und zwar an denſelben Stellen ein Fluß, drücken ſeine Beiwörter, wie ſanftfließend, tieffließend, zurückſtrömend nur die Natur eines Fluſſes aus. Das horaziſche: Naturam expellas furca, tamen usque recurret, gilt daher auch von den Göttern. Ein Beiſpiel dieſer Natur austreibenden Gabel oder Stange iſt der Dreizack des Poſeidon, das Zeichen und Werkzeug ſeiner Herrſchermacht; aber ein Beiſpiel dieſer ewigen Wiederkehr der Natur und ihres ſiegreichen Durchbruchs durch die mala faſtidia, die „ſchnöde Beekelung" des mythologiſchen Flitterſtaats iſt die Iphimedeia, welche, als ſie ſich in den Poſeidon verliebt hatte, fortwährend am Meer wandelte und die mit ihren Händen daraus geſchöpften Wellen in ihrem Buſen trug. (Apollod. 1, 7, 4.)

54.] Die hier zuletzt angeführten Beiſpiele ſind höchſt untergeordneter Art. Es gehören aber hierher, wenn ſie ſich auch nicht unmittelbar auf die Natur im engern Sinne beziehen, faſt alle die Stellen, in welchen das Wort τελεῖν, vollenden, mit den Göttern verbunden vorkommt. Wenn es z. B. heißt O. 4, 698—99: „Unheil hegen die Freier im Sinn, das nicht vollende Kronion!“ ὃ μὴ τελέσσειε Κρονίων, ſo iſt das ebenſo viel als: was nicht geſchehen oder nicht zur Ausführung kommen möge. So heißt es O. 20, 236: „wenn dieß Wort (das, was du ſagſt), o Fremdling, hinaus doch führte Kronion!“ aber ebenſo heißt es auch atheiſtiſch, d. h. unperſönlich ausgedrückt O. 15, 535 und O. 17, 163: „Möchte doch dieſes Wort zur Vollendung kommen, o Fremdling!“ αἴ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἴη. Ueberhaupt ſteht dieſes Wort allein für ſich bei Homer an faſt unzähligen Stellen, wo man freilich die Götter in Gedanken ebenſogut ſuppliren kann, als man ſie da wegdenken kann, wo ſie genannt werden. Aber ebenſo wie Gott nur ein gefühlvolles Er ſtatt des gefühlloſen Es iſt, ſteht er auch ſtatt eines beſtimmten menſchlichen oder natürlichen Weſens (Subjects). O. 3, 118—19 ſagt Neſtor: „Neun der Jahre hindurch erſannen wir Weh, ſie (die Troer) umringend, ſtets mit allerlei Trug, und kaum vollbrachte Kronion.“ Hier iſt doch offenbar dieſer kaum, mit Mühe (μόγις von μόγος Mühe, Anſtrengung) d. h. mit knapper Noth vollbringende Kronion kein von den „edlen Achaiern“, die „mit Krieg um des herrſchenden Priamos Veſte wütheten“ und „viel dort trugen des Wehs“, unterſchiedenes Weſen, bedeutet alſo nichts anderes als: und kaum vollbrachten wir Achäer, wie es denn gleich darauf V. 130 heißt: „nachdem wir zerſtört des Priamos ragende Veſte,“ Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπήν. O. 4, 6—7 ſagt Homer, daß Menelaos ſchon in Troja dem Sohne des Achilleus ſeine Tochter zum Weibe verſprochen hatte, „und die Götter vollendeten ihre Vermählung“, τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον, d. h. das Verſprechen ging in Erfüllung, oder Menelaos vollendete ihre Vermählung oder ſein Verſprechen, denn die Erfüllung eines Worts oder Verſprechens hängt nicht nur von den Göttern d. h. vom Glück, von den Umſtänden, von der Natur, ſondern auch vom Menſchen ſelbſt ab. Daher ruft z. B. Odyſſeus aus O. 7, 331: „Vater Zeus, o möcht' Alkinoos alles vollenden, was er verheißt!“ Ζεῦ πάτερ, αἲθ' ὅσα εἶπε τελευτήσειεν ἅπαντα Ἀλκίνοος, und als er hernach ſich von den Phäaken an ein fremdes Land ausgeſetzt glaubt, beſchwert er ſich darüber, daß ſie ihr Verſprechen nicht vollendet hätten, ἦ τέ μ' ἔφαντο ἄξειν εἰς Ἰθάκην εὐδείελον, οὐδ' ἐτέλεσσαν. Es verſteht ſich übrigens auch hier von ſelbſt, daß es

nicht auf das Wort τελεῖν ankommt. Wenn z. B. Odyſſeus den Phäaken wünſcht: „mögen die Götter (euch) allerlei, jegliches Glück geben", θεοὶ δ' ἀρετὴν ὀπάσειαν παντοίην, ſo hat das keinen andern Sinn, als: mögen die Götter jeglichen Wunſch erfüllen, das heißt: möget ihr glücklich ſein oder möge jegliches Glück euch zu Theil werden, wie es denn gleich am Schluſſe dieſes Wunſches abſolut d. h. ohne Götter heißt: und es möge kein Uebel oder Unglück im Volke ſein, καὶ μή τι κακὸν μεταδήμιον εἴη (O. 13, 46) ſtatt: es mögen die Götter kein Uebel geben. Es gehören hierher als Beiſpiele überhaupt die allgemeinen Sentenzen der Griechen, wo Gott oder die Götter nichts anderes ausdrücken, als die — insbeſondere den Menſchen glücklich oder unglücklich machende — Natur der Sache oder das Band zwiſchen Urſache und Wirkung. „Immer, ſagt z. B. Kallimachos (133 Bergk), geben den Kleinen Kleines die Götter", αἰεὶ τοῖς μικκοῖς μικκὰ διδοῦσι θεοί; aber gewiß bedarf es keines Ganges in die Akademie oder in die Stoa oder in die Gärten des Epikur, ſondern nur eines Ganges auf den Fiſch- oder Obſtmarkt, um ſich zu überzeugen, daß dieſe geizige, den Armen ſo mißgünſtige Gottheit nur die Natur des Kleinen, des Wenigen ſelbſt iſt. „Die Götter, ſagt Heſiod, haben vor die Tugend den Schweiß geſetzt", und Epicharmos: „für die Arbeit verkaufen uns die Götter alle Güter"; aber ebenſo ſagen auch die Griechen z. B.: „Plage (Mühe, mühſelige Arbeit, μοχθεῖν) iſt Nothwendigkeit, wenn man glücklich ſein will"; „je mehr der Mühen, je mehr der Güter"; „alles Schöne wird dem Arbeitſamen zu Theil"; „Alles findet die Mühe des Suchenden". (Stob. Floril. 29, 9. 11. 26. 27 und Xen. Mem. 2, 1, 20 mit der Anm. von Schneider.) Es gehören hierher ſelbſt auch die Sätze, wo den Göttern die Ate, die Verblendung oder die Schuld (die αἰτία, Aesch. Fragm. 29 ed. Bothe) oder die Hybris, der frevelhafte Uebermuth, wodurch ſich der Menſch ins Verderben ſtürzt, zugeſchrieben wird; daher neben den Göttern zugleich die natürliche Urſache angeführt wird. So ſagt Theognis: „Uebermuth (Frevel, ὕβριν) gibt Gott als erſtes Uebel dem Manne, deſſen Platz, Stelle (im Leben, im Staate), χώρην, er zu nichte machen will"; aber gleich darauf ſagt er: „der Koros d. h. die Sättigung (Ueberſättigung) erzeugt ja den Uebermuth, wann einem Menſchen, der ſchlecht iſt und keinen geraden (richtigen, geſunden) Sinn oder Verſtand hat, Reichthum ſich beigeſellt". So liegt auch in der bei dieſem Gegenſtand gewöhnlich angeführten Stelle des Lykurgos gegen Leokrates (21, 6): „die Götter thun nichts eher, als daß ſie den Verſtand (die Gedanken, das Denkvermögen, διάνοιαν) der ſchlechten Menſchen (τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων) verwirren" (verführen,

täuſchen, παράγουσι), der Ausſchlag auf dem Beiwort: ſchlecht, auf der Natur alſo der πονηρία, der Schlechtigkeit, der vorher genannten ἀναίδεια, Unverſchämtheit, Keckheit, Frechheit, wodurch die Diebe und Tempelräuber der Gefahr der Verfolgung und Beſtrafung zu entgehen glauben, aber gerade dadurch ſich ins Verderben ſtürzen. Weil aber Beſchlüſſe und Handlungen, die in der Abſicht des Menſchen nur ſein Wohl bezwecken, in der That aber ſein Verderben bewirken, im Widerſpruch mit dem egoiſtiſchen, nur auf ſein Wohl und ſeinen Nutzen bedachten Weſen des Menſchen ſtehen, alſo ſcheinbar nicht aus demſelben abgeleitet werden können, ſo iſt es nicht der Menſch, ſondern ein Gott, von dem dieſe Täuſchung oder Verblendung ſtammt. Daher heißt es höchſt charakteriſtiſch bei Homer ſelbſt vom Glaukos, als er ſeine goldnen Waffen dem Diomedes für deſſen eherne hingab, daß Zeus ihm den Verſtand genommen habe (Z. 6, 234), und dem Automedon, der von Kampfbegierde hingeriſſen, allein auf dem Streitwagen gegen die Troer kämpfen will, da es doch „unmöglich allein in dem heiligen Seſſel herzuſchwingen die Lanz' und die hurtigen Roſſe zu lenken", ruft Alkimedon zu: „Welch ein Gott, Automedon, wars, der den nichtigen Vorſatz (wörtlich: den gewinnloſen, nutzloſen, unnützen, nachtheiligen Rathſchluß, νηχερδέα βουλήν) dir in die Seele gelegt und entwandt die gute Beſinnung"? (Z. 17, 469—70.) — Wie die Götter oder Zeus, ihr Repräſentant oder Oberhaupt, ſo iſt auch Jehovah nur ein perſönliches Er — הוּא: Er ſchlechtweg heißt ausdrücklich Jehovah an vielen Stellen des A. T., z. B. Jer. 14, 22 אַתָּה־הוּא, Tu es ille — ſtatt des unperſönlichen, geſchlechtloſen Es, ſei's nun eines phyſikaliſchen oder menſchlichen Ereigniſſes. Wie es daher z. B. von dem Schwur, den die Troer in der Perſon des Pandaros gebrochen, heißt: „Unſeren Bund hat Zeus, der Erhabne, nicht vollendet" (Z. 7, 69) ſtatt: wir haben ihn nicht vollendet, oder, unperſönlich gefaßt — wie verſchwindend iſt auch die Grenze zwiſchen dem bewußten Ich und dem unbewußten, unwillkürlichen Es im Menſchen! — es iſt unſer Bund nicht vollendet worden; ſo ſagt auch Jehovah z. B.: „ich werde, was du geheim gethan haſt, vor ganz Iſrael und vor der Sonne thun", ſtatt Abſalom wird thun, oder: es wird geſchehen. Deus facere dicitur quod non impedit. Aber wie abgeſchmackt, die ausweichende, entſchuldigende und doch nichtsſagende, illuſoriſche Nichtverhinderung oder Erlaubniß an die Stelle der energiſchen, göttlichen Selbſtthätigkeit zu ſetzen!

55.] Daher iſt auch das verderbliche Fatum oder Verhängniß, die ὀλοὴ μοῖρα bei Heſiod Op. 745 nichts anderes, als die Trunkenheit, temulentia, freilich nur, wenn man die Erklärung Göttlings

von Vers 744 gelten läßt, nämlich, daß die οἰνοχόη hier nicht das Gefäß bedeutet, womit man den Wein aus dem Krater, dem Mischnapf schöpft, sondern ein Gefäß mit unvermischtem Weine, daß also der Sinn ist: ziehe nicht beim Trinken den reinen Wein dem mit Wasser gemischten vor. — Daß übrigens der Grund zu diesem „Daher", die Verschmelzung (die Identification) des von einem Dämon beschiednen Wehs, die δαίμονος αἶσα κακή, mit dem „berauschenden Weintrunk", dem ἀθέσφατος οἶνος, dem unsäglichen Weine, keine willkürliche, sondern im Homer selbst begründete ist, beweisen andere ähnliche Stellen, wo die Moira, das Schicksal mit einem bestimmten, wirklichen Wesen oder Gegenstand, als dem Grunde oder Subject dieses Schicksals verbunden wird. So heißt es von den Pferden des Iphitos, daß sie ihm zum Mord, Tod und Verhängniß wurden, φόνος καὶ μοῖρα γένοντο. O. 21, 24. So vom Seher Melampus: „es hemmt ein furchtbares Göttergeschick ihn, seine grausamen Band' und ländliche Rinderhirten" (O. 11, 292); so vom Herakles: „ihn zwang (bezwang) das Geschick und der heftige (schwere, drückende, „leidige") Zorn der Here", ἑ μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης (Z. 18, 119), wo offenbar diese Moira eben der lästige Zorn oder Haß der Here ist. Zwar ist hier vorher nur die Rede vom Tode, der Ker, der selbst auch Herakles nicht entflohen sei. Aber der härteste Kampf unter den vielen Kämpfen und jammervollen Verhängnissen (O. 11, 618—625), welche in Folge dieses Zornes Herakles im Dienste des viel schlechteren Mannes zu bestehen hatte, war ja der Kampf mit dem Tode, der Gang in den Hades.

56.] Beispiele von dem eben erwähnten „wider Willen der Götter", d. h. davon, daß die Götter der Natur, der Nothwendigkeit gegenüber Wünsche sind! So heißt es in der Odyssee 12, 290, daß die Sturmwinde häufig die Schiffe zerstören „auch trotz obwaltenden Göttern" (Voß), „selbst gegen den Willensschluß der erhabnen Götter" (Minkwitz), kurz wider ihren Willen, θεῶν ἀέκητι ἀνάκτων. Freilich kann man auch, obgleich Z. 12, 8 θεῶν δ' ἀέκητι offenbar diesen Sinn hat, ἀέκητι hier, wie Nitzsch zu dieser Stelle und zu O. 5, 177 bemerkt, mit „durch Ungunst" übersetzen. Als ein Beispiel von diesem θεῶν ἀέκητι, in der erstern Bedeutung, könnte man vielleicht aus O. 15, 243—46 auch den Amphiaraos anführen, „den von Herzen geliebt der Donnerer Zeus und Apollon mit allwaltender Huld, doch nicht zur Schwelle des Alters kam er", der also, καίπερ θεοφιλὴς ὢν οὐκ ἐγήρασε (Schol.), trotz des Wohlwollens der Götter, trotzdem daß sie ihm langes Leben gönnten und wünschten — denn langes Leben ist ja auch ein Zeichen

und Geschenk göttlichen Wohlwollens — frühzeitig in Theben umkam. Ein Beispiel ist auch, wenn Zeus von den zum Untergang bestimmten Troern sagt: „sie kümmern mich (liegen mir am Herzen) auch im Verderben" (obschon, wenngleich auch zu Grunde gehend, umkommend), *μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ.* J. 20, 21. Wer sich aber noch um den Untergehenden kümmert, ihn also bedauert, gleichwie im Gegensatz zum Zeus es von der Athene heißt, daß sie nicht die untergehenden Troer bedauere, bemitleide (*ἐλεαίρεις* J. 7, 27), der wünscht, daß derselbe nicht untergehe, der bekennt damit, daß er wider seinen Willen zu Grunde geht. Dieß beweist vor Allem das schmerzliche „Wehe mir"! *ὤ μοι ἐγώ*, das Zeus über das Todesverhängniß seines geliebten Sarpedon ausruft: J. 16, 433. „Wenn er dir lieb ist und dein Herz ihn beklaget, *τεὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ*, so laß ihn tödten, aber dann rühmlich bestatten", so spricht kurz darauf die Gattin des Zeus zu ihm. Aber für das Herz gibt es kein Schicksal, keine Nothwendigkeit. Wenn daher gleich das Schicksal mit dem Verstande des Zeus eins ist, so ist es doch, wenn auch nur im Momente des Schmerzes, im Widerspruch mit seinem Herzen. Je mehr aber die Nothwendigkeit für sich selbst im Bewußtsein befestigt und verselbstständigt wird, wie es nach Homer der Fall war, desto bestimmter zeigt sich auch, daß die Götter nur Wunschwesen sind. Dem vom Schicksal bestimmten Loos, sagt Herodot (1, 91), kann selbst ein Gott nicht sich entziehen, dasselbe nicht abwenden, *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ*; er kann nur, wie Apollo das Unglück seines Verehrers Krösos, das Unvermeidliche aufschieben, aber nicht, so sehr er es auch wünscht, aufheben, gleich einem Arzte, der den tödtlichen Ausgang einer unheilbaren Krankheit wohl verzögern, aber nicht verhindern kann. Es ist dieses Aufschieben der Ausdruck der größten Zärtlichkeit, aber zugleich auch der größten Ohnmacht des Wunsches im Verhältniß zur Nothwendigkeit. Es gehört hierher auch der schon oben angeführte, von Simonides oder Pittacus zuerst ausgesprochene Satz der Griechen: „mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst nicht die Götter". So sagen auch die Lateiner: „man gehorche der Nothwendigkeit, die selbst nicht die Götter übersteigen, überschreiten, überwinden". Pareatur necessitati, quam ne Dii quidem superant. Liv. 9, 4. Der allmächtige Jupiter, sagt Valerius Maximus (1, 6, 13), hatte den Pompejus durch Blitze und viele andere Wunderzeichen gewarnt, in seinem Kampfe mit Julius Cäsar nicht das Aeußerste zu wagen — wer aber warnt, wünscht, daß etwas nicht geschehe — allein „die unbesiegbaren Gesetze der Nothwendigkeit" ließen ihn nicht diese Wunderzeichen gehörig würdigen. Das traurige „wider

den Willen der Götter" kommt ſelbſt in Thränen zu ſichtbarem Vorſchein. Zwar vergießen die Götter, wie Ovid (Fast. 4, 521) ſagt, keine wirklichen Thränen — neque enim lacrimare Deorum est — ſondern nur helle Tropfen, wie Thränen, ut lacrimae . . . lucida gutta — eine claſſiſche Stelle, eine wahre Perle! aber gleichwohl verdichten ſich in der kalten Luft der Wirklichkeit dieſe theologiſchen Quaſſtthränen in wahre Thränen. So wünſchte nicht der Kumaniſche Apollo und beklagte daher (nolebat et dolebat) die Beſiegung und Gefangennehmung des Königs Ariſtonikus, und zeigte dieß durch die Thränen ſeines ſteinernen Bildniſſes an. (August. de Civ. D. 3, 11.) Auch der Talmud ſchreibt Gott Thränen zu, namentlich über die Zerſtörung Jeruſalems und das Elend der Juden (Eiſenmenger, Entdeckt. Judenth. I. S. 15—25), aber, wie derſelbe ſagt, „närriſcher Weiſe", als wenn nicht dieſe Thränen ſchon im Alten Teſtament in der leidenſchaftlichen Liebe Gottes zu ſeinem auserwählten Volk vorbereitet und begründet wären.

57.] Das Weſen der ſchädlichen Thorheit, der *ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται*, iſt von Homer da, wo ihr göttliches Urbild ſo zu ſagen auftritt, am deutlichſten beſchrieben und zwar in den Verſen: *Ζεὺς δ' οὔ τι δολοφροσύνην ἐνόησεν, ἀλλ' ὄμοσεν μέγαν ὅρκον, ἔπειτα δὲ πολλὸν ἀάσθη* Il. 19, 112. Voß überſetzt: „Zeus argwöhnete nichts des Betruges, ſondern ſchwur ihr den Eid, und büßte darauf die Verblendung", Wiedaſch: „und empfand drauf ſchwer die Verblendung", was viel richtiger iſt, als wenn Minkwitz überſetzt: „Zeus aber bemerkte mit nichten ihre Ränkeliſt, ſondern ſchwur einen gewaltigen Eid und geſtürzt hatte er ſich flugs in ſchwere Schuldverblendung", denn in dem Nicht-Bemerken und in dem Schwören liegt ja eben ſchon die Verblendung, in dem bedeutungsvollen *ἔπειτα**) aber der große Schaden, der große Herzenskummer, den er ſich durch dieſe Verblendung zugezogen, als er darauf zum Bewußtſein derſelben gekommen war. Das Weſen der Ate iſt aber am deutlichſten in dieſen Verſen beſchrieben, weil der Schwur kein von dem vorausgegangenen: „Rühmend redete Zeus" weſentlich verſchiedener Act iſt, ſondern nur die feierliche, unwiderrufliche Beſtätigung deſſen, was er rühmend geſagt, dieſes Rühmen und Schwören aber, beides Ausdruck oder Folge derſelben Zuverſicht, derſelben Gewißheit nur darin ſeinen Grund hatte, daß er nicht an die ſeinen Willen möglicher Weiſe vereitelnden Ränke ſeines weiblichen Widerparts dachte, nicht bedachte,

---

*) So heißt es auch von der Helene O. 23, 223: *τὴν δ' ἄτην οὐ πρόσθεν ἐῷ ἐγκάτθετο θυμῷ. Οὐ πρὸ τοῦ παθεῖν*, bemerken die Scholien (Vulg.), *ἔγνω τὴν φρενοβλάβειαν.*

überſah, vergaß — *ἦ λάθετ᾽ ἦ οὐκ ἐνόησεν* Ι. 9, 537 — daß man Alles, was erſt, wenn gleich ſchon heute, ſein wird oder ſein ſoll, nicht mit unbedingter Gewißheit und Zuverſicht, ſondern mit einem bedenklichen *εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη*, wenn nichts Andres, nichts Widerwärtiges dazwiſchen kommt, behaupten und verkünden könne. Warum hat denn aber Zeus daran nicht gedacht? Offenbar aus Freude über die Geburt ſeines herrlichen Sohns Herakles. Gewiß ein ſehr menſchlicher und verzeihlicher, wenn gleich ſo verhängnißvoller Irrthum. Schaden, Unheil, Unglück, das der Menſch ſelbſt, aber aus Mangel an Verſtand, Weisheit, Vorſicht, aus Unüberlegtheit, Unbeſonnenheit, Thorheit, alſo wider Willen und ohne wirkliches, wenn gleich mögliches Wiſſen — *εἰ ἤδη* O. 23, 220 — über ſich bringt, das iſt, wie geſagt, der weſentliche Begriff der homeriſchen Ate*), — nicht Schuld, wenn man wenigſtens darunter etwas Böſes im Sinne der Modernen verſteht, dieſes Wort nicht in dem allgemeinen Sinne nimmt, in welchem es nichts andres bedeutet, als ein Uebel, das ſich der Menſch ſelbſt, es ſei nun, wodurch es wolle, ſei es ſelbſt durch eine an ſich löbliche, ja edle Handlung**), zugezogen, mit dem daher die Vorſtellung verknüpft iſt, daß es hätte vermieden werden können. Selbſt wo von wirklicher Verſchuldung die Rede iſt, wo wie z. B. O. 4, 503 das *μέγ᾽ ἀάσθη* durch *καὶ* mit dem übermüthigen Reden des Aias wider die Götter verbunden wird, iſt der Begriff des ſich ſelbſt Schadens nicht ausgeſchloſſen, der Sinn dieſer: Aias wäre dem Verderben entronnen, d. h. es wäre ihm kein Unglück, kein Verderben von Außen, d. h. von den Göttern, ſelbſt nicht von der ihn haſſenden Athene widerfahren, wenn er nicht durch ein gottloſes, übrigens auch ebenſo verſtandloſes Wort ſelbſt ſich ins Verderben geſtürzt, ſelbſt alſo ſich nicht durch ſeine Unbeſonnenheit geſchadet hätte. So heißt es auch O. 21, 295—304, wo von der durch übermäßigen Weingenuß bewirkten oder verſchul-

*) „*ἦν ἄτην* eigentlich ſeinen Schaden, ſein Geſchädigtſein, nämlich am Geiſte (*φρενοβλάβεια*) d. h. ſeine ihm ſelbſt verderbliche Bethörung und Verblendung". Fäſi zu Ι. 1, 412.

**) Eine ſolche war offenbar die Handlung des Melampus, als er ſeinem Bruder zuliebe es unternahm, die vom Iphikles geraubten Rinder zurückzubringen, ob er gleich wußte, daß er dafür beſtraft, d. h. gefangen genommen würde, *καίπερ εἰδὼς ἅτε δὴ μάντις ὅτι ἁλώσεται ἐνιαυτόν*. Schol. in Odyss. 11, 287. Vulg. (ed. Buttmann.) Darin, daß er ſich ſelbſt *καίπερ εἰδώς* in dieſes Unglück geſtoßen, ſelbſt ſich dieſe Feſſeln gleichſam geſchmiedet, beſteht ſeine Ate (O. 15, 233), die hier, wie Ι. 19, 87 Agamemnons Ate, als Wirkung der Erinys vorgeſtellt wird, weil überhaupt vom Standpunkt der alterthümlichen oder religiöſen Anſicht jedes Uebel als Strafe oder Wirkung göttlichen Uebelwollens betrachtet wird.

deten Sinnebethörung des Kentauren Eurytion die Rede iſt, am Schluſſe: „er aber hat ſich zuerſt das Uebel erfunden, bereitet durch Weinrauſch“, *οἳ δ' αὐτῷ πρώτῳ κακὸν εὕρετο οἰνοβαρείων.* Daher iſt bei Homer der, welcher eine unter den Begriff der Ate oder vielmehr des Mediums*) vom Verbum *ἀάω* fallende Handlung begeht, ein *νήπιος*, wie Patroklos Z. 16, 686 heißt. Ein *νήπιος*, ein Kind, ein Thor iſt aber eben der, welcher aus Unwiſſenheit thut, begehrt, gut heißt, was zu ſeinem Schaden und Verderben. So heißen die Troer *νήπιοι* mit dem Zuſatz: „denn ihnen nahm den Verſtand Pallas Athene“, weil ſie den ihnen verderblichen Vorſchlag Hektors gebilligt, den heilſamen Rath des Poulydamas aber verworfen hatten. (Z. 18, 311.) So heißt Patroklos *μέγα νήπιος*, weil er ſich ſelbſt (ohne es zu wiſſen) den Tod erflehte, als er den Achilleus flehentlich bat, ihn in die Schlacht zu ſchicken. Z. 16, 46. Es könnte hier daher ebenſo gut neben dem *νήπιος* das *μέγ' ἄασθη* ſtehen, als es ſpäter 685 ſteht. Aber die *νηπιέη*, das Subſtantiv vom *νήπιος*, das auch dem jüngſten Sohne des Priamos ſein liebes Leben koſtete (Z. 20, 410), ſtimmt zur Klage, aber nicht zur Anklage, zur Entſchuldigung, aber nicht zur Beſchuldigung.

58.] Es werden hier nur Beiſpiele gegeben, die in der Anthropologie ihre Erklärung finden. Aber ebenſo überläßt es der erhabne Freiſinn Homers ſeinem Zuhörer oder Leſer, ob er einer Naturerſcheinung eine naturaliſtiſche oder theologiſche Deutung und Erklärung geben will. So ſagt er, daß Zeus den Regenbogen ausſpanne, „ein Zeichen zu ſein entweder (ſei es) des Krieges oder des Winterſturms, des Schaurigen“ (kalten Sturmes, *χειμῶνος δυσθαλπέος* Z. 17, 548). Daſſelbe ſagt er vom Blitze (Z. 10, 5—8).

59.] Scheu und Mitleid ſteht daher auch gewöhnlich beiſammen bei Homer (z. B. Z. 24, 207. 22, 419), *ἤν πως ἠλικίην αἰδέσσεται ἠδ' ἐλεήσῃ γῆρας*, „ob er vielleicht mein Alter mit Ehrfurcht und mit Erbarmung anſchaut“. Ebenſo verbindet aber auch Homer Furcht und Scheu (Schaam), z. B. Z. 24, 435; denn „wo Furcht, ſagt der Dichter Stäſinos, da iſt auch Scheu“, während dagegen Platon in ſeinem Euthyphron 13 ſagt: „wo Scheu oder Schaam, da iſt auch Furcht, aber nicht umgekehrt, denn die Scheu iſt nur ein Theil der Furcht“.

60.] In der Erklärung des *καὶ τηλόθεν*, auch aus der Ferne, hat offenbar Minkwitz gegen Nitzſch Recht, denn der ungläubigen

*) Der Aor. I. Pass.: „ward verblendet“ bildet keinen Gegenſatz, denn auch das Medium kann als Paſſivum, die Selbſtverblendung, welche ja ſo an ſich etwas unfreiwilliges iſt, als ein Leiden vorgeſtellt werden. So verbindet beides Agamemnon Z. 19, 137: *ἀασάμην καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς.*

Aeußerung Telemachs, daß die Götter, ſelbſt wenn ſie wollten, nicht ſeine Wünſche erfüllen könnten, gegenüber iſt eine affectvolle Steigerung der göttlichen Macht nothwendig, ſelbſt wenn auch in der Wirklichkeit die Götter nicht „ohne leiblich nahe zu ſein“ retten ſollten. Wenn man jedoch nicht läugnen kann, daß die homeriſchen Götter „aus jeglichem Ort hören den leidenden Mann“, Z. 16, 515, ſo muß man auch zugeben, daß ſie auch aus jeglichem Ort helfen können, denn das Hören der Götter iſt ja, wenn es ein geneigtes, zugleich ein Erhören, folglich das Erhören eines Hülfgebets, ein Helfen. In demſelben Gebete des Glaukos, wo vorausgeſetzt wird, daß der Gott auch aus der Entfernung hören könne, wird zugleich vorausgeſetzt, daß er auch helfen könne, denn Glaukos betet nicht nur: κλῦθι, höre, erhöre, ſondern auch: heile, hilf, ἄκεσσαι.

61.] Es könnte hier freilich auch ſtatt Schlaf Traum ſtehen, wie man häufig eins fürs andre ſetzen, z. B. in somnis videre gleichgültig mit im Traum oder im Schlaf überſetzen kann. Aber wo ein perſönliches, namentlich höheres, göttliches Weſen im Traume oder Schlafe erſcheint und ſpricht, da ſoll ja der Traum nicht Traum, ſondern Wahrheit ſein. S. z. B. Artemidor. 2, 69 und 4, 71. So erſcheint auch bei Homer Patroklos dem ſchlafenden, nicht träumenden Achilleus, Athene in angenommner Geſtalt der ſchlafenden, nicht träumenden Nauſikaa, wenn gleich dieſe beim Erwachen natürlich die Erſcheinung als Traum bezeichnet; ſo tritt auch, was ſich hier jedoch von ſelbſt verſteht, der perſonificirte Traum zu dem ſchlafenden Agamemnon, das perſonificirte Traumbild der Iphthime zur ſüßſchlummernden Penelope hinzu.

62.] Schon Clericus bemerkt zu dem von Jehovah ausgeſprochenen Wunſch in ſeinem Commentar zum Pentateuch von ſeinem Standpunkt aus richtig: haec quidem dicuntur ἀνθρωποπαθῶς atque humanum sermonem imitatur Deus; attamen ejusmodi loquutioni necessario oportet subesse aliquem sensum, nempe Deum optare ut Hebraei legum suarum sint observantes, quod non potest fieri, si verum sit quod nonnulli volunt, neminem sine ineluctabili quadam efficacia divini auxilii, quod perpaucis largitur, posse Deo obsequi. Si enim soleret Deus ita agere cum hominibus, aut auxilium omnibus largiretur, quale necessarium est, aut non significaret se optare id ab iis fieri, quod sine eo auxilio fieri non posse novit. So ſagt auch Luther in ſeinen Anmerk. über den Evangel. Matthäum zu Cap. 13, 15, „denn dieſes Volks Hertz iſt verſtockt... auf daß ſie nicht ſich bekehren, daß ich ihnen hülfe“, Folgendes: „die Verſtockung ihres Herzens ſtehet im Wege, daß ſie nicht ſehen und daß ich ihnen nicht helfen kann. Ich wollte ihnen zwar

gerne helfen, ſpricht er, deßwegen ſende ich meinen Sohn. Aber die Verſtockung ihres Herzens ſteht meinem Willen und ihrer Seligkeit im Wege". So findet man, wenn man nicht nur in die Staatszimmer, ſondern auch in die geheimen Appartements der chriſtlichen Theologie hineingeht, was freilich nicht Jedermanns Sache iſt, daß auch hier das heidniſche „wider Gottes Wunſch und Wille" zu Hauſe iſt.

63.] Julianus Imp. Ep. ad Athen.: plerosque Hymnos in sacris ab ipsis Diis datos, paucos vero ab hominibus iisque divinitus afflatis profectos. (Spanhemii Observ. in Callim. Hymn. in Delum v. 304.) Die Identität des Gottes und des ſein Weſen ausdrückenden Lobgeſanges iſt ſelbſt ſchon in der Identität ihrer Namen ausgedrückt, ſei es nun, daß der Gott vom Hymnus oder der Hymnus vom Gott ſo benannt wurde. So hieß Demeter ἰουλώ oder οὐλώ, aber οὖλοι oder ἴουλοι hießen auch die Erfindungen der Demeter, die Getreidefrüchte und die Hymnen auf ſie (Athen. 14, 10); ſo hieß Bacchos Dithyrambos, aber ebenſo auch ein Loblied auf ihn. Auch iſt es offenbar, daß Bacchos als der Erfinder oder Geber des Weins auch der — wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht hiſtoriſche, ſondern religiöſe oder poetiſche — Erfinder oder Geber (richtiger: Eingeber) der Dithyramben iſt. Während man den Apollo in Ordnung und Ruhe, pries man ja den Dionyſos in Weintrunkenheit. Vom Blitz des Weins getroffen, ſagt Archilochos, hebe ich den Dithyramb' an, des Herrſchers Dionyſos ſchönes Lied. Und Epicharmos, der Luſtſpieldichter ſagt: wer Waſſer trinkt, macht keine Dithyramben. (Athen. 10, 24.)

64.] „Siehe zu, ob es nicht gottlos iſt, heißt es in der Lucianiſchen Schrift vom Tanze 23, eine Kunſt zu tadeln, die göttlich und heilig (θεῖόν τε ἅμα καὶ μυστικόν, zu den Myſterien gehörig), die von ſo vielen Göttern mit Eifer betrieben (oder geſchätzt, geliebt, τοσούτοις θεοῖς ἐσπουδασμένον) und zu ihrer Ehre ausgeübt wird, eine Kunſt, die ſo vielen Genuß und zugleich ſo nützliche Belehrung (oder Bildung, παιδείαν) gewährt". Die Stelle des Verfaſſers aber, wo es heißt: „ich tanze nur, was der Gott mir vorgetanzt", iſt übrigens mit einer gewiſſen licentia poetica niedergeſchrieben und darnach zu beurtheilen; denn die mimiſchen Tänze ſtellten ja die Handlungen und Schickſale der Götter dar. Nur vergeſſe man nicht, daß die Bewegungen, Stellungen und Geberden der Götter in dieſen ihren Handlungen und Schickſalen ſelbſt in der äſthetiſchen Form des Tanzes vor- und dargeſtellt wurden. „Wer erkennt" z. B. im vaticaniſchen Apollo „nicht die leibhaftige Emme-

leia, den Tact und die Harmonie des tragiſchen Tanzes?“ (A. Feuerbach, der Vatic. Ap. Nürnb. 1833. S. 401 u. 345.)

65.] 1. Timoth. 6, 19 ſteht ſogar ausdrücklich der philoſophiſche Ausdruck τῆς ὄντως ζωῆς, ſtatt αἰωνίου, was auch vor Griesbach die gewöhnliche Lesart war.

66.] Terrenis ut religionibus sic etiam bonis inhaerebant. Noch beſtimmter iſt aber die Identität der Güter und Götter vorher ausgeſprochen, wo es heißt: mortem sibi perpetuam cum diis et cum bonis corporalibus quaesierunt; ebenſo, Div. Inst. 7, 10, wo verbunden wird contemptis terrestribus Diis et fragilibus bonis.

67.] Die chriſtlichen Orthodoxen haben unter vielen andern Vorwürfen, die aber hier gleichgültig ſind, weil es ſich nicht um die beſondern Meinungen und Vorſtellungen der angeführten Schriftſteller handelt, auch die Stelle dem Lactanz zum Vorwurf gemacht, wo er ſagt, Chriſtus ſei zum Mittler zwiſchen Gott und Menſch geworden, um den Menſchen zu Gott, d. h. zur Unſterblichkeit zu führen. Div. Inst. 4, 25. Die Unſterblichkeit ſei eine Wohlthat des Schöpfers, nicht des Mittlers, die Gottloſen würden auferſtehen und ewig ihre Sünden büßen, auch wenn Chriſtus nicht Menſch geworden wäre. (Winckler, Philolog. Lactant. sacra. 1754. N. 90.) Allein wie kann man Unſterblichkeit und Ewigkeit, göttliche Eigenſchaften, göttliche Vorzüge und Güter, dem Verworfenen, Schlechten, Böſen beilegen? Und was iſt ein Leben, das aller Lebensbedingungen, Lebensgüter und Lebenszwecke beraubt iſt, ſich folglich nicht vom Tode unterſcheidet? Doch laſſen wir die Nachtſeite der Ewigkeit beim Teufel! Lactanz hat hier Recht. Die Unſterblichkeit iſt kein beneficium creationis; der Schöpfer, d. h. die Natur hat nur ſterbliche Menſchen erſchaffen, unſterbliche aber der Gottmenſch. „Eure Väter haben Manna gegeſſen in der Wüſte und ſind geſtorben. Ich bin das lebendige Brot vom Himmel gekommen. Wer von dieſem Brote eſſen wird, der wird leben in Ewigkeit“. Joh. 6, 49. 51.

68.] Es gehört hieher auch der Satz der Chriſten, daß der Menſch der Zweck der Welt, daß die Welt ſeinetwegen erſchaffen ſei — ein Satz, der ſich ſchon im Pastor Hermae mit klaren Worten ausgeſprochen findet: ἔκτισεν τὸν κόσμον διὰ τὸν ἄνθρωπον (l. 2. Mand. 12. B. 6. Patrum Apost. Opp. 1857). Wahrhaft komiſch iſt übrigens der Widerſpruch der modernen Chriſten auch in dieſem Punkte mit den alten. Während erſtere dieſen auch ſchon von den Stoikern (Cic. de Nat. D. 2, 61) ausgeſprochenen Satz als einen „unbeſcheidenen und unchriſtlichen“, wo nicht geradezu „hochmüthigen“ verwerfen, loben ihn gerade letztere .... Quam vera sit sententia Stoicorum, qui ajunt, nostra causa mundum esse constructum.

Lact. de ira D. 13. So ſagt auch Melanthon Eth. Doct. El. p. 10: Stoici etsi alia multa absurda tradunt, tamen hoc recte dixerunt: Omnia nasci hominum causa, homines vero Dei causa, obwohl der letzte Satz nicht genau ſtoiſch iſt, denn die Stoiker ſagten, meines Wiſſens, nur, daß die Welt der Menſchen und Götter wegen gemacht ſei. Während die modernen Chriſten behaupten: „die Schrift beziehe die Schöpfung auf Gott als den Endzweck; die Welt ſei nach derſelben von Gott erſchaffen zur Offenbarung ſeiner Glorie;“ finden die alten den Satz der Stoiker auch in Uebereinſtimmung mit der Schrift: Hominum causa mundum et omnia, quae in eo sunt, esse facta, Stoici loquuntur; idem nos divinae litterae docent. (Lactant. Div. Inst. 7, 7.) Derſelbe ſpricht ſogar die Vernunft dem ab, der nicht einſehe, daß die Welt des Menſchen wegen gemacht ſei. Fecit ergo Deus mundum propter hominem. Hoc qui non videt, non multum distat a pecude. (Epit. Inst. Div. 69.) Es läuft übrigens auf Eines hinaus, ob man die Glorie, den Ruhm Gottes oder den Nutzen, das Wohl des Menſchen als Zweck der Schöpfung ſetzt, denn das Werk lobt nur den Meiſter, wenn es ſich ſelbſt lobt, wenn es ſich glücklich fühlt im Bewußtſein ſeiner Gelungenheit, ſeiner Mangelloſigkeit. Schon Mosheim (zu Cudw. Syst. Int. 55, 21) bemerkt hierüber richtig: Divinam oportuit sapientiam, quae hominum salutem cum sua gloria semper conjunctam fore animadvertit, sic omnia disponere atque comparare, ut virtus et majestas sua pateret omnibus. Non ille sua causa gloriam inter homines appetit ... verum salutis nostrae gratia, bonitate et amore ductus, ita temperat omnia, ut gloria ejus non possit non existere. Die Glorie Gottes iſt nur ein heiliger Schein, ein Nimbus der menſchlichen Selbſtliebe.

69.] ἀπὸ καταβολῆς κόσμου i. e. πρὸ κ. κ., ut ἀπ' αἰῶνος Act. 15, 18 idem est, quod πρὸ τῶν αἰώνων 1. Cor. 2, 7. Wolf, Cur. phil. et crit. in Ev. Matth. 25, 34.

70.] Chriſtliche Myſtiker ſchloſſen aus dieſen Stellen auf die weſentliche Einheit des Menſchen, d. h. des gläubigen, frommen mit Gott. Qua ratione Pater et Filius unum sunt, eadem pii cum Deo unum sunt. At illud est per essentialem inhabitationem et unitatem. Ergo et hoc. Chriſtliche Orthodoxe ſtellten dagegen den willkürlichen Canon auf, das Wie, das καθώς bedeute, wenn Göttliches und Menſchliches verglichen werde, nicht die Gleichheit, ſondern nur eine gewiſſe Aehnlichkeit; die Einheit zwiſchen Vater und Sohn ſei eine weſentliche (essentialis), die Einheit der Gläubigen unter ſich und mit Chriſtus eine geiſtige und myſtiſche (spiritualis et mystica, Glass. Phil. s. Can. 47), als wenn dieſe myſtiſche

und geiſtige Einheit nicht die weſentliche Einheit, die Einheit der Menſchennatur, der Menſchengattung, ja ſelbſt Menſchenart — denn gibt es z. B. eine geiſtige und myſtiſche Einheit zwiſchen abend- und morgenländiſchen Chriſten? beweiſen ſie nicht ſelbſt am Grabe ihres Erlöſers ihren Zwieſpalt mit blutigen Köpfen? — zur Vorausſetzung hätte. Ebenſo haltlos und illuſoriſch, wie dieſer, iſt der dogmatiſche Unterſchied zwiſchen Chriſtum als dem natürlichen Sohne Gottes und dem chriſtlichen Menſchen, als dem adoptirten Sohne Gottes; denn der adoptirte und der natürliche Sohn gehören beide zu demſelben Weſen, derſelben Natur. Die Gnade der Adoption erſtreckt ſich nicht auf Hunde und Katzen, auf Ochſen und Eſel, denn die Gnade, wie ſchon die den Wolf ſäugende Ziege in einem griechiſchen Epigramm richtig bemerkt, vermag nicht die Natur zu ändern: *ἡ χάρις ἀλλάξαι τὴν φύσιν οὐ δύναται.* Die Adoption iſt daher nur ein Ausdruck, eine Erſcheinung von der Einheit und Gleichheit des Weſens, der Natur.

71.] Vor Jehovah ſteht jedoch חֵי nicht im Status constructus, alſo als Adjectiv, während vor dem Menſchen חַי ſteht. Als Grund führen die jüdiſchen Theologen an, weil das Leben mit Gottes Weſen eins ſei; alſo nicht als Eigenſchaft ihm beigelegt werden könne, der Genitiv aber ein Beſitzverhältniß ausdrücke. So Maimonides (das Buch Hiob von Wolffſon. 1843. S. 193). Chriſtliche Theologen, die ſich an dieſer cordialen Zuſammenſtellung des göttlichen und menſchlichen Lebens geſtoßen, haben behauptet, man müſſe dieſe Schwurformel durch das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen Gott als dem Urheber des menſchlichen Lebens und dem von der Gnade Gottes, ſeines Schöpfers lebenden Menſchen ſo erklären, wie es Jerem. 38, 16 heißt: „„So wahr der Herr lebt, der uns dieſe Seele gemacht hat““, ſo daß der Sinn dieſes Schwures ſei: „es ſei etwas ſo gewiß, als es gewiß iſt, daß Gott lebt und der Menſch von ihm das irdiſche Leben erhalten habe, und das himmliſche und ewige erwarte?!“ (Glass. Phil. s. p. 1354.) Wenn aber dieſe theologiſche Erklärung richtig wäre, ſo wäre es nicht nur überflüſſig, ſondern auch gottlos und ſinnlos, etwas zugleich bei dem Leben Gottes und dem Leben des Menſchen zu betheuern oder beſchwören. Dathe überſetzt 1. Sam. 20, 3: per Jovam immortalem et per vitam tuam! Wie ſchaal, wie unpaſſend! Richtig dagegen Castellio: quam certum est Jovam, quam certum est te vivere, tam certum est. Wenn man dieſe Gleichſetzung, dieſe Identification Gottes und des Menſchen in dem leidenſchaftlichen, aber eben deßwegen rückſichtsloſen und charakteriſtiſchen Momente des menſchlichen Schwörens beanſtandet, ſo muß man noch weit mehr daran Anſtoß nehmen, daß Gott ſelbſt

ſchwört; denn wie kann ſich Gott mehr den Menſchen gleichſetzen, wie mehr die Menſchlichkeit ſeines Weſens beweiſen, als wenn er ſeine Ausſagen mit einem Eidſchwur beſiegelt? Zwar ſchwört Gott bei ſich ſelbſt, weil er, wie es im Hebräerbrief heißt, bei keinem Größeren zu ſchwören hat; aber hierin liegt nur ein Vorzug, kein weſentlicher Unterſchied. Ueberdem ſchwört ja auch der Menſch bei ſeinem Haupte, bei ſeiner Ehre, bei ſeiner Seele, bei ſeiner Seelen Seligkeit.

72.] Auch in dem wegen ſeiner Frömmigkeit, ſeines gläubigen, hingebenden Sinns ſo ſehr geprieſenen Mittelalter ſprechen die Chriſten unverhohlen die wahren Gründe ihrer frommen Handlungen aus. So iſt z. B. in den Schenkungsurkunden der fränkiſchen Könige immer ausdrücklich bemerkt, daß ſie ſo wohlthätig und freigebig gegen die Kirche ſeien, weil ſie feſt darauf vertrauten oder glaubten, daß ihnen dieß von Gott mit dem ewigen Leben werde vergolten werden, daß ihnen dieß ebenſowohl für dieſes Leben, als zur Erlangung des künftigen nützen werde: id nobis profuturum ad aeternae remunerationis praemia capessenda veraciter credimus: id nobis et ad mortalem vitam temporaliter transigendam et ad aeternam feliciter obtinendam profuturum liquido credimus. Daher heißt es: propter amorem Dei ejusque mercedem. (Capit. Reg. Franc. Baluzius T. II. Append. Act. Vet. p. 1410—14.) In dem Schenkungsbrief eines Privatmanns (Ebend. p. 402) heißt es: der verachtet mit Leichtigkeit Alles, der aus dem Rachen der Hölle errettet zu werden wünſcht. In Marculfi Formul. l. 2, 1 (Ebend.) heißt es: faciat in pauperes eleemosynam qui vult tartari evadere supplicia. Oder die Schenkungen geſchahen, wie es auch ausgedrückt wurde, ut ad veniam a Deo impetrandam dantibus prosint. (Ebend. p. 929.)

Druckfehlerverzeichniß.

S.	104	Z.	8	v. u. ſt. an l. und
„	164	„	7	„ u. nach dem ſetze Komma
„	175	„	15	„ o. ſt. den l. der
„	179	„	13	„ o. ſt. an l. in
„	200	„	7	„ o. ſt. richtig l. unrichtig
„	211	„	5	„ u. ſt. *ἐρεστὴς* l. *ἔρεσμα*
„	225	„	14	„ o. ſt. *ἐκποτέοντας* l. *ἐκποτέονται*
„	232	„	5	„ o. ſt. Phalorinus l. Phaborinus
„	251	„	15	„ o. ſt. Ernest. l. Ernesti
„	265	„	3	„ u. ſt. Heiligengeſtalt l. Pilgergeſtalt
„	278	„	12	„ o. ſt. gemacht l. gerecht
„	312	„	2	„ u. ſt. Daß l. daß
„	330	„	1	„ o. ſt. . ſetze , ſt. Aber l. aber

ſchwört; denn wie kann ſich Gott mehr den Menſchen gleichſetzen, wie mehr die Menſchlichkeit ſeines Weſens beweiſen, als wenn er ſeine Ausſagen mit einem Eidſchwur beſiegelt? Zwar ſchwört Gott bei ſich ſelbſt, weil er, wie es im Hebräerbrief heißt, bei keinem Größeren zu ſchwören hat; aber hierin liegt nur ein Vorzug, kein weſentlicher Unterſchied. Ueberdem ſchwört ja auch der Menſch bei ſeinem Haupte, bei ſeiner Ehre, bei ſeiner Seele, bei ſeiner Seelen Seligkeit.

72.] Auch in dem wegen ſeiner Frömmigkeit, ſeines gläubigen, hingebenden Sinns ſo ſehr geprieſenen Mittelalter ſprechen die Chriſten unverhohlen die wahren Gründe ihrer frommen Handlungen aus. So iſt z. B. in den Schenkungsurkunden der fränkiſchen Könige immer ausdrücklich bemerkt, daß ſie ſo wohlthätig und freigebig gegen die Kirche ſeien, weil ſie feſt darauf vertrauten oder glaubten, daß ihnen dieß von Gott mit dem ewigen Leben werde vergolten werden, daß ihnen dieß ebenſowohl für dieſes Leben, als zur Erlangung des künftigen nützen werde; id nobis profuturum ad aeternae remunerationis praemia capessenda veraciter credimus; id nobis et ad mortalem vitam temporaliter transigendam et ad aeternam feliciter obtinendam profuturum liquido credimus. Daher heißt es: propter amorem Dei ejusque mercedem. (Capit. Reg. Franc. Baluzius T. II. Append. Act. Vet. p. 1410—14.) In dem Schenkungsbrief eines Privatmanns (Ebend. p. 402) heißt es: der verachtet mit Leichtigkeit Alles, der aus dem Rachen der Hölle errettet zu werden wünſcht. In Marculfi Formul. l. 2, 1 (Ebend.) heißt es: faciat in pauperes eleemosynam qui vult tartari evadere supplicia. Oder die Schenkungen geſchahen, wie es auch ausgedrückt wurde, ut ad veniam a Deo impetrandam dantibus prosint. (Ebend. p. 929.)

Druckfehlerverzeichniß.

S.	104	Z.	8	v. u. ſt. an l. und
„	164	„	7	„ u. nach dem ſetze Komma
„	175	„	15	„ o. ſt. den l. der
„	179	„	13	„ o. ſt. an l. in
„	200	„	7	„ o. ſt. richtig l. unrichtig
„	211	„	5	„ u. ſt. ἐρειστὴς l. ἔρεισμα
„	225	„	14	„ o. ſt. ἐκποτέοντας l. ἐκποτέονται
„	232	„	5	„ o. ſt. Phalorinus l. Phaborinus
„	251	„	15	„ o. ſt. Ernest. l. Ernesti
„	265	„	3	„ u. ſt. Heiligengeſtalt l. Pilgergeſtalt
„	278	„	12	„ o. ſt. gemacht l. gerecht
„	312	„	2	„ u. ſt. Daß l. daß
„	330	„	1	„ o. ſt. . ſetze , ſt. Aber l. aber

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Vierter Band.

Geschichte der neuern Philosophie

von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza.
Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.
2 Thlr. 7½ Ngr.

Fünfter Band.

Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie.

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.
1 Thlr. 15 Ngr.

Sechster Band.

Pierre Bayle.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit.
Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.
1 Thlr. 15 Ngr.

Siebenter Band.

Das Wesen des Christenthums.

Dritte umgearbeitete und vermehrte Auflage.
2 Thlr. 7½ Ngr.

Achter Band.

Vorlesungen über das Wesen der Religion.

Mit Zusätzen und Anmerkungen.
2 Thlr. 20 Ngr.

Neunter Band.

Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums

2 Thlr. 10 Ngr.